

Jacques D'Ont

secreto

Hegel



Corregidor





**Hegel secreto**



**Biblioteca de la esfinge**



**Jacques D'Ont**

# **Hegel Secreto**

## **FE DE ERRATA**

Debido a una falla de carácter personal, Ediciones Corregidor se ve obligada a hacerse cargo del siguiente error: en todo lugar de esta edición donde se lee el nombre del autor como *Jacques D'Ont*, debe leerse *JACQUES D'HONDT*.

LA EDITORIAL



**Título de la edición original:**  
**HEGEL SECRET**

**Derechos Reservados**

**Traducción:**  
**VÍCTOR FISHMAN**

**Biblioteca de la Esfinge**  
**PRIMERA EDICIÓN**

**Portada del Departamento de Arte**  
**de Ediciones Corregidor**  
**Realización: RUBÉN REY**

**© EDICIONES CORREGIDOR, 1976**  
**Talcahuano 463, Buenos Aires**  
**Hecho el depósito de ley**  
**Impreso en la Argentina**



**“El interés de la biografía parece oponerse a un designio general; pero ella misma tiene como fondo el mundo histórico en que el individuo está mezclado.”**

**HEGEL**





## PREFACIO

¿Es necesario vigilar las lecturas de los filósofos? Habitualmente, no se les exige confesarlas. Esto es en cierto sentido perjudicial, pues el conocimiento de lo que leen facilitaría a menudo la inteligencia de lo que dicen.

A veces, un giro sorprendente en el discurso hace sospechar que, sin prevenir, están retomando la palabra de otro. Al ser transpuesta, ésta se convierte en un eco quebrado, casi indecifrable. Sólo si se encuentra el texto original, el enigma de las fórmulas puede despejarse.

Conviene así, para comprender mejor a Hegel, releer sin impaciencia algunas obras caídas en desuso que despertaron en su espíritu no pocas resonancias. Sin embargo, no siempre sabemos cuál es el simple tema que el maestro tomó prestado para trenzar sobre él sus variaciones barrocas.

Y esta ignorancia se explica fácilmente. Hegel mismo evaluó lo que debía a espíritus excelsos. Pero se volvió de un modo mucho más discreto sobre autores ahora abandonados, talentos modestos olvidados por nuestra época o personajes tan comprometedores que prefirió no mencionar.

En el momento de la gloria efímera de éstos, Hegel supo recoger algunas de las imágenes que los seducían, experimentar sus inquietudes, seguir por un instante su inspiración, escrutar sus presentimientos. Algo retuvo de estos escritores menores. No desdeñó esta medianía.

Ahora ella hace valer sus derechos. ¿Espera despojar al filósofo? Al proclamarse sus méritos, ¿no se están disminuyendo los de Hegel?

No hay cuidado. El nuevo crédito no es ruinoso. Además, los bienes de Hegel se acrecientan finalmente con todo lo que, de

entrada, se ha hecho ademán de sustraerles. Las significaciones de su obra, lejos de borrarse, se acentúan y multiplican cada vez que se le asignan otros precursores, todo lo contrario de los ríos que amenazan secarse si se embalsan sus fuentes.

Hegel retenía la piedra filosofal, cambiaba inmediatamente en oro precioso todas las especies vulgares que se le confiaban.

La evocación de algunos antecedentes fragmentarios del hegelianismo hará resplandecer mejor su riqueza propia. Subrayará aún más la potencia y originalidad de una filosofía capaz de absorber y superar con la misma soltura los sistemas más maies-tuosos y las intuiciones rapsódicas dispersas en obras desiguales.

Esta confrontación no trastornará ni disminuirá a Hegel. Simplemente, bajo una iluminación insólita, su retrato se teñirá de algunos matices nuevos, imprevistos.

En cuanto a los escritores señalados, la leve asistencia que prestan a Hegel les es devuelta por éste con creces.

Gracias a él, surgen ahora de la sombra, enteramente deslumbrados, creyendo apenas en esta suerte tardía e inesperada. En aquel tiempo, la ambición literaria los devoraba. No lo dude-mos, ella recuperará su apetito y les transmitirá velozmente la arrogancia.

Esforcémosnos en contenerlos dentro de los límites de su modesto papel. La costumbre vale para las fuentes de los ríos, no para los hombres: sólo aquéllas toman el nombre del dios que se dignó inclinárseles.

El acontecimiento decisivo, en la vida de todos estos autores, es la Revolución Francesa. Hegel eligió la consulta de testigos que fueron al mismo tiempo secuaces: Volney, Rabaut de Saint-Etienne, Louis-Sébastien Mercier, Bonneville, adeptos de una francmasonería "cosmopolita", adheridos al movimiento "giron-dino".

Descubriremos con facilidad los lazos del propio Hegel con esta francmasonería y comprenderemos entonces algunos de sus escritos, inexplicables sin tal recurso.

Pero antes nos será necesario encontrar los personajes y las publicaciones que lo incitaron a este compromiso.

Así, de encuentro en lectura, de lectura en opción, poco a poco serán develados aspectos de Hegel que, en su tiempo, el filósofo había ocultado.



**PRIMERA PARTE**

**ENCUENTROS**



## Capítulo Primero

### MINERVA

Hegel y Schelling leían la revista *Minerva*, donde fueron publicadas las *Lettres* de Œlsner. Hegel mismo nos lo dice y esta preciosa indicación nos permitirá descubrir algunos aspectos aún mal conocidos del medio intelectual que frecuentaba. Nos dará el medio de revelar influencias sorprendentes. Merece pues un examen atento.

A fines de 1794, Hegel conoció a Œlsner en Berna y pudo descubrir así la verdadera identidad del autor de las *Lettres de Paris*<sup>1</sup>. Revelación interesante y excitante que se apresura a transmitir a Schelling. Le escribe:

“Hace unos días hablé por casualidad, aquí, con el autor de las *Lettres de Minerva*, cartas que te son bien conocidas, firmadas O., supuestamente un inglés. Pero su autor es un silesiano y se llama Œlsner. Me dio noticias de algunos wurtembergueses que se encuentran en París y también de Reinhard, que ocupa un puesto muy importante en el departamento de Asuntos Extranjeros. Œlsner es un hombre aún joven; se ve que trabaja mucho. Pasa el invierno aquí, como simple particular”<sup>2</sup>.

Así, antes de este encuentro, Hegel ignoraba la verdadera personalidad de Œlsner. Ello prueba que no se había puesto a leer *Minerva* para hallar las *Lettres* sino al revés: porque seguía esta revista encontró los escritos de Œlsner.

<sup>1</sup> *Briefe aus Paris, über die neuesten Begebenheiten in Frankreich. Minerva*, nº 14. En el nº 15, el título se convierte en: *Historische Briefe über die neuesten Begebenheiten in Frankreich*.

<sup>2</sup> Carta de Noël, 1794, *Briefe*, I, pp. 11-12.

*Minerva*, un periódico de contenido histórico y político, representaba bastante bien, al menos en sus comienzos, la tendencia política a la que se adherían los "tres compañeros de Tubinga"<sup>8</sup>, Hegel, Hölderlin y Schelling. Su interés por ella no podría asombrarnos. Al contrario, lo que nos sorprende es que no se haya señalado antes su influencia sobre Hegel. Sus huellas se encuentran hasta en sus últimas obras, hasta en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Hegel conservó siempre el recuerdo de ciertos artículos de *Minerva*, sin revelar por eso preferencia especial por los de Celsner. La reaparición de esos recuerdos de juventud en las últimas lecciones del profesor de Berlín, no deja de plantear difíciles problemas concernientes a la evolución de su pensamiento.

La revista aparecía en entregas mensuales de pequeño formato (en-12) y poco volumen. Hegel parecía haber tomado ideas, informaciones o problemas de todos los artículos. Estos se referían sobre todo a la actualidad política o a la historia en su relación con esta actualidad y la mayoría trataba directa o indirectamente de los acontecimientos de la Revolución Francesa.

### Los secretos de "Minerva"

Antes de recordar y analizar en detalle, en los próximos capítulos, las opiniones y temas de reflexión que Hegel debe a ciertos colaboradores de *Minerva*, conviene primero identificar mejor esta revista y poner en evidencia sus tendencias ideológicas, dado que intentamos encontrar sus ecos en la vida y el pensamiento de Hegel.

Ella ha servido de intermediario entre el filósofo y ciertos pensadores franceses. Pero ejerció también sobre Hegel una influencia global y, en la medida en que deseamos establecer la existencia de un lazo entre el filósofo y el medio social e intelectual del que era intérprete, nos es indispensable recoger acerca de ella todas las informaciones útiles posibles.

Si los historiadores de Hegel descuidaron este aporte, la razón es que les disgustaba, y por motivos diversos. Pero otras causas

<sup>8</sup> Esta hermosa fórmula es de M. R. Minder.

explican también esta laguna y en particular la extrema discreción del mismo Hegel, su silencio.

Discreción y silencio cuyo ejemplo y modelo estaban en *Minerva*. Nos permitiremos alguna insistencia con respecto a las condiciones objetivas de aparición de la revista. Vigilada por la policía y la censura, obligada para poder subsistir a transferir su lugar de edición de un Estado alemán a otro, debía a veces ocultar sus fuentes y, cuando se permitía mencionar el autor de un artículo francés que publicaba, era a menudo con la condición de callar el nombre del traductor o del editor.

Además, los bruscos cambios de la situación política en Francia y sus repercusiones en una Alemania que se volvía en general hostil, la obligaban a veces a cumplir giros brutales. Renegaba así abiertamente de lo que antes había proclamado y que su director no condenaba ya tanto como lo había pretendido.

Estas circunstancias vuelven comprensible un aspecto particular de la actividad de *Minerva*: para sobrevivir, maniobra y disimula. Artículos anónimos; textos de los que se traduce una parte relativamente anodina sin señalar el sentido incendiario de su contexto en el original; retratos en que el nombre del grabador alemán disimula la ausencia de la firma del dibujante francés, inconfesable; alusiones que los lectores advertidos completarán y elucidarán por sí mismos; supresión sistemática de todos los indicios que podrían permitir probar la existencia de una alianza, no obstante real, con una agrupación política e ideológica francesa, bien definida y particularmente detestada por los reaccionarios alemanes: he aquí la modalidad de *Minerva*.

¿Había aclarado Elsner a Hegel algo de estos pequeños misterios, en el curso de sus conversaciones de Berna? Veremos que, de hecho, si Hegel ignoraba antes la personalidad real de Elsner, podía sin embargo advinar, sin la ayuda de este informante, muchos de los caracteres ocultos de *Minerva*.

Sabía sin duda de dónde provenían los textos franceses que la revista publicaba, en particular los de Bonneville, Mercier y sus compañeros. ¿Y acaso no discernía esa especie de parentesco que vinculaba a éstos con otros colaboradores de *Minerva*, tales como Volney o Rabaut?

Es importante recordar estas circunstancias y sus consecuencias para *Minerva*. Pues también Hegel fue afectado por ellas a lo

largo de su vida. A nuestro entender, se descuidaron demasiado sus efectos sobre la expresión del pensamiento del filósofo.

### Archenholtz

La personalidad del fundador y director de *Minerva* ofrece particularidades que reconoceremos en todos sus colaboradores, alemanes y franceses. Toda clase de afinidades les unía a este Johann Wilhelm von Archenholtz que, después de servir como oficial en el ejército prusiano, se hizo conocer en el mundo de las letras por sus libros de historia y por la publicación del resultado de sus investigaciones políticas en el extranjero.

Archenholtz, admirador del régimen político inglés, se estableció en París en 1791 para observar más directamente la Revolución Francesa. Como la mayoría de los intelectuales alemanes, simpatizaba con ella en esta época y fundaba sobre la misma grandes esperanzas. Contribuyó así a hacerla conocer mejor en su país.

Pero era un moderado que se convirtió rápidamente en admirador de La Fayette, al que fue siempre fiel. A causa de su simpatía activa por La Fayette y también por ciertos artículos publicados en *Minerva*, se ha podido decir que seguía la línea política de los Feuillants<sup>4</sup>. Y *Minerva* mostró de hecho, en ciertos momentos, una hostilidad casi frenética hacia los de la Montaña e incluso hacia los girondinos.

Sin embargo, la calificación de Feuillant no parece caracterizar verdaderamente a Archenholtz. Durante largo tiempo éste se sintió de acuerdo con los girondinos. Sólo los atacó en ese corto período en que ninguna revista alemana hubiera podido defenderlos sin correr el riesgo de desaparecer. La orientación política de *Minerva*, por otra parte, no testimonia ni gran constancia ni gran rigor. Veríamos de buena gana en ella, y sobre todo en los comienzos de su publicación, en los momentos en que estamos seguros de que Hegel la leía, el órgano de un "girondismo moderado"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, París, 1949, pp. 59-60.

<sup>5</sup> Sobre los sentimientos experimentados en el contorno de Hegel hacia los girondinos, cf. la carta de Hölderlin a Neuffer (otoño de 1793): "Ni



obligado a menudo a manifestar ideas más retrógradas que las que verdaderamente lo animaban, a compensar la audacia de ciertas publicaciones con la edición de artículos contrarrevolucionarios, a permitirse disfrazarse. Lo cierto es que, no sólo presentaba al público alemán —y profusamente— los escritos de los girondinos sino que, además, se ocupaba de traducir Robespierre<sup>6</sup> y hasta de reproducir ciertos textos de Babeuf<sup>7</sup>.

Sin duda Hegel ha leído la “profesión de fe” de Archenholtz en otoño de 1792. Al lado de la condenación de los jefes jacobinos del momento, está expresado, junto a la piedad por el rey y el desprecio hacia los emigrados y aristócratas, un sentimiento que parecía riesgoso publicar en Alemania en esta fecha: “Amo la Revolución Francesa”...<sup>8</sup>.

Archenholtz abandonó París en el momento mismo en que publicaba esta “profesión de fe” y continuó dirigiendo su *Minerva* que, después de su impresión inicial en Berlín, fue transferida a Hamburgo desde el número 13 (julio 1792), para escapar a la censura prusiana.

Aunque un poco versátil, Archenholtz era, para su tiempo y su país, un espíritu “avanzado”. Mantenía relaciones con los alemanes más libres. Una buena parte de éstos habían ingresado en las sociedades secretas. Archenholtz pertenecía a la francmasonería desde los años sesenta<sup>9</sup>.

No había ingresado para entregarse a la magia ni flirtear con la mística. Al contrario, condenaba severamente las intrigas de Cagliostro y de Swedenborg en el seno de la Orden<sup>10</sup>. Librepen-sador, combatía todas las religiones positivas. Sin embargo, según

---

bien te enteres de la suerte de los diputados Guadet, Vergniaud, Brissot, etc., escíbeme. ¡Ay! el destino de estos hombres me llena a menudo de amargura. ¿Qué sería la vida sin la posteridad?” (*Correspondance* de Hölderlin, trad. Denise Naville, París, 1948, p. 71).

<sup>6</sup> Robespierre's letzte Rede, en Archenholtz, *Miscellen zur Geschichte des Tages*, t. 2, Hambourg, 1795.

<sup>7</sup> *Minerva*, 1796, pp. 162 y ss., 320 y ss. Oelsner conocía bien a Babeuf y seguramente lo apreciaba, ya que le presentó a su amigo Zschokke, el escritor liberal suizo. Hegel, por su parte, no ignoraba la actividad política de este último. Lo hace intervenir en el relato humorístico de un sueño (Carta a Niethammer, *Briefe*, II, p. 18).

<sup>8</sup> *Minerva*, 1792, t. III, pp. 179-182.

<sup>9</sup> F. Ruof, *J. W. von Archenholtz*, Berlín, 1915, p. 11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 12.

su biógrafo, "su instinto político lo llevaba a reconocer que la fe en Dios es absolutamente necesaria para la conservación del orden civil y que no debía tolerarse la predicación pública del ateísmo"<sup>11</sup>.

Discípulo de Voltaire, Helvétius, Rousseau, Raynal, Hume, Gibbon, se sitúa claramente en la línea de la *Aufklärung*.

Es interesante reparar en su amistad durable con el poeta suevo Schubart. Schiller, cuyos asuntos interesaban vivamente a Hegel, había deseado recibir la bendición de Schubart. Hölderlin, durante su residencia en el *Stift* de Tubinga, en trato diario con Hegel, también había venido a consultarlo, lleno de admiración respetuosa por este héroe de la libertad.

Entre todos los escritores suevos de la época, Schubart era el que se mostraba más resueltamente favorable a la Revolución Francesa. Sabía por qué amaba los Derechos del Hombre y la libertad. A causa de su actividad de publicista "ilustrado", había sufrido personalmente, en la prisión de Hohenasperg donde permaneció largo tiempo por orden de Charles Eugene de Wurtemberg, las crueldades del despotismo. Fue puesto en libertad sólo dos años antes de ver a Hölderlin. Muy pronto, en 1790, asistirá a la fiesta de la Federación, el 14 de julio, en Estrasburgo. Este hecho le quitará ciertas prevenciones que guardaba contra los franceses: en adelante, la revista que publicaba con el título de *Chronique allemande*, se llamará simplemente *Chronique*<sup>12</sup>.

En las investigaciones sobre Hegel y su contorno, se encontrará el nombre de no pocos personajes que Archenholtz frecuentaba, casi todos masones e Iluminados<sup>13</sup>: el célebre Wieland; Körner, amigo de Schiller; Georg Forster, cuyas obras ejercieron sobre el pensamiento de Hegel una influencia tan amplia y constante<sup>14</sup>; Sömmering, compañero de Forster, quien será más tarde, en Francfort, médico de los Gontard, que emplearán a Hölderlin como preceptor y recibirán a Hegel; Campe, el pedagogo de las

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>12</sup> Droz, *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>13</sup> Es decir, miembros o partidarios de la sociedad secreta de los *Iluminados de Baviera*.

<sup>14</sup> Sobre ciertos aspectos de esta influencia, se podrá consultar nuestro artículo sobre la significación del arte cristiano según Forster y Hegel (*Revue d'esthétique*, t. XVI, fasc. III, p. 261) y nuestra comunicación al *Congrès Hegel* de Salzburgo (*Hegel-Jahrbuch*, 1964, Meisenheim am Glan, 1965, p. 34): *Problèmes de la religion esthétique*.



"Luces", admirador de la Revolución Francesa, y también Gleim, adversario de ésta y fiel al recuerdo de Federico II; Georg Kerner, suevo revolucionario, secretario de Reinhard; Schlabrendorff, mentor de los alemanes llegados a París para observar la gran Revolución; Sievekind y Reimarus, propagandistas durante un tiempo de las ideas revolucionarias en Hamburgo; el suizo Füssli, que fundó en París el *Club allemand*, y también von Held, que estará complicado más tarde en un ruidoso proyecto de complot contra el Estado prusiano, junto al librero Frommann, que recibiría tan familiarmente a Hegel en Jena.

¿Podemos afirmar la adhesión de Archenholtz a los secuaces del Iluminismo? Sus relaciones y su actividad traicionan por sí solas su inclinación por esta corriente de pensamiento. Estuvo muy ligado al animador del movimiento iluminista después del retiro de Weisshaupt, el weimariano Bode, el mismo que remitió a Bonneville documentos sobre la masonería alemana y sobre el Iluminismo<sup>15</sup>. Era también amigo del célebre actor de Hamburgo, el masón e Iluminado Schröder<sup>16</sup>.

### Reinhard

Los dos principales colaboradores alemanes de *Minerva* fueron, en los comienzos de ésta, Reinhard y Elnser.

Ignoramos si Hegel conoció personalmente al primero. Pero, al menos indirectamente, lo conocía aún mejor que al segundo<sup>17</sup>.

Extraño destino el de este suevo que se puso al servicio de la Revolución Francesa, desplegó en nuestro país una actividad política intensa y hasta fue, durante algunas semanas, en la época del Directorio, ministro de Asuntos Extranjeros...

Karl Friedrich Reinhard (1761-1837) había sido alumno del *Stift* de Tubinga —el célebre instituto teológico— algunos años antes que Hegel, y su ejemplo nos mostraría suficientemente, si fuera necesario, que los estudios "teológicos" en el *Stift* podían

<sup>15</sup> J. Droz, *op. cit.*, París, 1949, p. 411, y Ruof, *op. cit.*, p. 11.

<sup>16</sup> Ruof, *ibid.* Hegel vio a Schröder actuar en la ópera masónica de Mozart, *La flauta mágica*, en Francfort, en 1797 (*Briefe*, I, p. 52).

<sup>17</sup> Reinhard es recordado muchas veces en la correspondencia de Hegel. Cf. *Briefe*, I, pp. 11 y 187; III, p. 92.

conducir a todo y, en todo caso, muy lejos de la teología<sup>18</sup>. Sus condiscípulos amigos fueron personajes que Hegel conoció muy bien cuando a su vez frecuentó esta institución.

Citemos los principales entre ellos: el filósofo Bardili (1861-1808), pariente de Cless, de Märklin y de Schelling que, después de su salida del *Stift*, también abandonó rápidamente la teología; el poeta K. Ph. Conz, amigo de Reinhard durante toda su vida, que llegó a ser pasante en el *Stift*, pero que, según su biógrafo, consideraba "la instrucción teológica sólo como un medio de vida"<sup>19</sup>; éste también era amigo de Hölderlin y de Hegel; Paulus, el "teólogo" (1761-1851), largo tiempo ligado a Hegel, que se abstenía de participar en la vida eclesiástica, "porque él mismo no se estimaba lo bastante creyente para ello"<sup>20</sup>. K. F. Staüdlin, otro teólogo, amigo de Conz e intérprete racionalista de la escritura; y el hermano de éste, Gotthold Friedrich Staüdlin, el poeta que amaba tanto a Hegel y que, después del fracaso de todas sus tentativas para continuar la obra de Schubart mediante la publicación de una revista "progresista", prefirió morir<sup>21</sup>...

Todos estos antiguos *Stiftler* fueron sucesiva o simultáneamente amigos de Reinhard y de Hegel, quienes, como ellos, se destacan por su heterodoxia y su impaciencia política.

Reinhard había sentido muy pronto el llamado de la libertad que, ingenuamente, se imaginaba realizada en Suiza o en "Otahi-

<sup>18</sup> Talleyrand, al pronunciar en el Instituto el elogio fúnebre de Reinhard, recordará su brillante carrera diplomática y declarará: "Aventuraré decir aquí que sus primeros estudios lo habían preparado felizmente para ello. Sobre todo los de teología, disciplina que lo hizo conocido en el seminario de Denkendorf y en el de la Facultad protestante de Tubinga, le habían dado una fuerza y al mismo tiempo una flexibilidad de razonamiento que se reencuentra en todas las piezas salidas de su pluma" (*Éloge de M. le comte Reinhard*, París, 1838, pp. 7-8). No todos los *Stiftler* abandonaban, por otra parte, la teología. Así Frédéric Fallot, joyero compañero de Hegel en Tubinga, se hizo pastor en Clay (cerca de Montbéliard). Volvemos a encontrar su nombre en la lista de los francmasones miembros de la logia *Les Amis éprouvés* de Montbéliard, en 1809 (Paul Leuillot, *Burguesía de Alsacia y francmasonería en los siglos XVIII y XIX*, en *La bourgeoisie alsacienne*, Strasbourg, 1954, p. 361).

<sup>19</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, III, p. 347.

<sup>20</sup> *Ibid.*, XXV, 1887, p. 287.

<sup>21</sup> Cf. Hegel, *Briefe*, I, pp. 9-10; IV, p. 58.

ti" Publicó sus primeras obras, en 1782, en el *Musée souabe* de Staüdlin.

En 1783, a su egreso del *Stift*, se vio obligado a cumplir primero, durante algún tiempo, las funciones de vicario junto a su padre, pastor. Intentó consolarse de ello traduciendo a Tibulo. Pero pronto sobrevino en su vida un acontecimiento decisivo. Un artículo desfavorable a la organización y al espíritu del *Stift* de Tubinga había aparecido en el *Monstre gris* de Wehkrin<sup>22</sup>. Reinhard escribió una especie de réplica que hizo escándalo, también de un carácter totalmente crítico con respecto a la célebre institución que acababa de abandonar<sup>23</sup>.

La entrada de Hegel al *Stift* tiene lugar pocos años después de esta polémica y su correspondencia con Hölderlin revela en los dos *Stiftler* una hostilidad ya amarga, ya explosiva, hacia el tipo de vida, la disciplina, el género de enseñanza, que caracterizaban al instituto teológico de Tubinga. Nos parece pues imposible que hayan ignorado el artículo del *Monstre gris* y el de Reinhard.

La desmesura de Reinhard decidió su destino. Su crítica al *Stift* parecía lo bastante violenta como para temer persecuciones judiciales y su padre, asustado, lo dejó partir. Para escapar a una eventual represión, Reinhard huyó al extranjero: abandonó así para siempre la función pastoral, el Estado de Wurtemberg, las condiciones mezquinas de la vida política y social alemana.

Después de un preceptorado en Suiza, obtuvo en 1787 un puesto en Burdeos. Desde entonces, su destino quedó ligado al de Francia, a la que ya no cesaría de servir. Y, por de pronto, se establecía en Gironde, antes de su rápido compromiso político como girondino.

En 1789 publica las *Lettres* favorables a la Revolución, en el *Archive souabe* de Hausleutner. En Burdeos, se relaciona cada vez más estrechamente con las personalidades políticas locales y, preceptor del hijo de Roger Ducos, ¡"sube" a París, en 1791, en un mismo carruaje con Vergniaud, Guadet y Ducos!

En la capital, gana pronto la confianza de Sièyes y, gracias a su protección, entra en la administración de los Asuntos Extran-

<sup>22</sup> Droz, *op. cit.*, p. 119, n. 1.

<sup>23</sup> Muy apreciado por los Iluminados, el *Monstre gris* tomará su defensa cuando ellos sean perseguidos.



jeros. Allí, obtiene en seguida un apoyo aun más precioso, que nunca se desmentirá: el de Talleyrand. Desde el principio Reinhard asocia así su destino al de los hombres que llevaron a buen puerto el navío de la burguesía, a través de todos los escollos de una revolución que no los aniquiló.

Reinhard disponía de vastos conocimientos y, gracias a sus cualidades personales, escaló rápidamente los diversos grados de su carrera administrativa. Esta tuvo sin embargo una breve interrupción. Su hostilidad a la Montaña provocó su arresto, pero sólo algunos días antes de Termidor. Retomó así sus funciones después de la caída de Robespierre.

Nombrado embajador en Hamburgo, se traslada allí en 1795 en compañía de su secretario Georges Kerner, el hermano del poeta. Como Reinhard. Kerner vivía en Francia hacía ya tiempo y también él se había puesto al servicio de la República. Se encuentra ciertamente comprendido entre esos "habitantes de Wurtemberg que residen en París" de los que Celsner da noticias a Hegel durante las conversaciones de Berna.

En Hamburgo, Reinhard no es reconocido como embajador. Se instala entonces en Bremen, donde frecuenta al Iluminado Knigge<sup>24</sup>. En 1796, se une a Reimarus, Sieveking, Klopstock, Fr. Jacobi y se casa con la hija del doctor Reimarus, Cristina. Esta acababa apenas de reponerse de una pasión desdichada por Frich Bollmann, otra figura característica de ese pequeño mundo de revolucionarios alemanes. Este amigo de Mme. de Staël, admirador apasionado de La Fayette al punto de intentar su evasión de la prisión de Ollmütz, fue uno de los pocos alemanes que ensayaron comprender la política de Robespierre y la "dictadura de la libertad"<sup>25</sup>.

Después de su casamiento con Cristina Reimarus, Reinhard visita al tío de su mujer, el célebre Augusto Hennings. Este publica en Plön la valiente revista *Le Génie du temps*, en la cual defiende los principios revolucionarios que intenta fundar sobre el protestantismo<sup>26</sup>. Una sólida amistad unirá en ade-

<sup>24</sup> Se encontrarán algunos fragmentos del artículo de Reinhard en una nota de la edición Hoffmeister de la *Correspondance* de Hegel: *Briefe*, IV, pp. 163-164.

<sup>25</sup> Ver R. Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Dijon, 1914, p. 640.

<sup>26</sup> Cf. sobre él, Droz, *op. cit.*, pp. 59-60, nota.

lante a Hennings y a Reinhard y, como se ve, éste se liga siempre a los alemanes más revolucionarios de su tiempo: precisamente aquellos alrededor de los cuales gravitan todos los amigos personales de Hegel.

En 1797, Reinhard es nombrado embajador en Toscana pero bien pronto debe abandonar este país, expulsado por la reacción triunfante. Cuando llega a París, es para ocupar el puesto de Ministro de Asuntos Extranjeros en reemplazo de Talleyrand, durante dos meses y medio, hasta el 18 Brumario.

Después de haberle mostrado cierta desconfianza, Napoleón lo nombrará cónsul en Moldavia, donde será capturado por los rusos y liberado luego por orden de Alejandro de Rusia.

En 1806, Reinhard encuentra a Goethe en Karlsbad, al mismo tiempo que al amigo de éste, el librero Frommann, íntimamente ligado a Hegel. La célebre amistad entre Goethe y Reinhard data de esta época.

La Restauración no interrumpirá la carrera política de Reinhard. Talleyrand está siempre ahí, ahora para otorgarle una función en su ministerio. ¡El girondino, el ministro del Directorio, el barón de Napoleón, será conde bajo Luis XVIII y par de Francia!

¿Pertenece Reinhard a la francmasonería? ¿Se relacionaba con los secuaces del Iluminismo? No contamos con ningún testimonio positivo de su afiliación a las sociedades secretas. La protección constante de Sièves y Talleyrand proporciona sin embargo una indicación en tal sentido. Los dos políticos franceses eran masones y Talleyrand se cuenta, con Bonneville, entre los raros franceses acusados de adeptos al Iluminismo. El verno de Reimar, amigo de Goethe y de Frommann, no podía menos que ser un iniciado.

### Ælsner

En su carta a Schelling, Hegel señala simplemente el origen silesiano del autor de las *Lettres de Paris* y su residencia temporaria en Berna "como simple particular". Pero sabe ciertamente mucho más y encontramos aquí un ejemplo de la prudente discreción a la que se obliga en su correspondencia.

¿Ignora Hegel que Ælsner acaba de ser expulsado de Zurich como pronto lo será de Berna? "Vivir como simple particular", ¡qué eufemismo! En realidad Ælsner se ha refugiado en Suiza. Amigo de los girondinos (Brissot, Condorcet, Kersaint) y de sus partidarios alemanes y suivos (Schlabrendorff, Reinhard, Kerner, von Halem, Zschokke, Paul Usteri), adversario encarnizado de los robespieristas, prefirió abandonar Francia, después de la caída de Gironda, porque temía por su libertad y por su vida.

Llega a Suiza, en mayo de 1794, pues sus simpatías por la Revolución Francesa le impedían el retorno a Prusia: más tarde, en 1798, se arriesgará a visitar a sus padres en Silesia y el gobierno prusiano aprovechará esa ocasión para hacerlo detener.

En 1794, cuando Hegel lo encuentra en Berna, Ælsner no es por cierto un hombre que goza de descanso: interdicto en su país, evadido de Francia por no sentirse allí lo bastante revolucionario, vigilado en Suiza y pronto expulsado por ser juzgado demasiado revolucionario, Ælsner compromete a todos los que lo acogen y se relacionan con él.

Pronto, las cosas evolucionan en Francia: podrá regresar a París y, en 1796, la ciudad de Francfort le encargará una misión junto al Directorio. Hegel, como se sabe, se establecerá también en Francfort a comienzos de 1797. ¿No habrá encontrado por segunda vez a Ælsner, en el cual tan vivamente se interesa, durante la residencia de éste en esa ciudad, en 1798? Sabemos que Ælsner tuvo entonces conversaciones con el banquero Willemer<sup>27</sup>. Y este personaje no es célebre sólo por la unión de su mujer, Marianne Sulcika, con Goethe. Desempeñó también un papel político e ideológico: pertenecía precisamente a ese medio tan característico que Hegel, como veremos, frecuentó en Francfort. Era masón y había financiado las empresas iluministas de Bode.

¿Cómo explicar el encuentro de Hegel y Ælsner en Berna? Hegel invoca el azar. Y quizás es efectivamente "por azar" que se halla frente a Ælsner. ¿Pero no era necesario para ello que hubiera ido primero intencionalmente al lugar donde tal encuentro podía producirse, por ejemplo a lo de amigos comunes?

El "azar", en todo caso, dispone bien las cosas. Permitía a Hegel entrar en contacto con uno de los alemanes más compro-

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, pp. 144-147. Ver en *Genius der Zeit*, 1796, un *Hymne à la liberté* de Desorgue y Reinhard.



metidos en la vida política de su tiempo y, precisamente, en la línea que Hegel mismo había adoptado provisoriamente: la de los girondinos.

Ælsner se ha “bañado” en la Revolución Francesa, que observó y describió, por momentos, con mucha perspicacia. Sentía una verdadera veneración por Sièyes, cuyas obras difundió en los países de lengua alemana.

¿Era masón? Sus relaciones alemanas y francesas, que ya hemos señalado, son significativas. Schlabrendorff, von Halem, Zschokke, desplegaban una intensa actividad en la Orden a la que se afiliaban casi todos los girondinos.

Ælsner tuvo ocasión de hablar de la francmasonería con cierta ironía. En 1791, dice de Francia: “En este país, no se cree más en las promesas y amenazas del vicario de Jesucristo que en los oráculos de Tarrare. En general, se considera al catolicismo sólo como una francmasonería, un conjunto de vueltas peores que las del Boulevard”<sup>28</sup>.

Pero tales humoradas se encuentran bajo la pluma de todos los masones importantes de la época: para los prevenidos, sólo conciernen a un ritual sin importancia.

El íntimo de Schlabrendorff, el familiar de Leuchsenring<sup>29</sup>, el amigo de Baggesen<sup>30</sup> —que residía en Berna al mismo tiempo que él y que Hegel—, no podía desinteresarse de la sociedad secreta a la que se adherían todos con tanta pasión. Y, por otra parte, ¿acaso Archenholtz no reclutaba los colaboradores de su *Minerva* entre los “hermanos”?

Ælsner estaba protegido, en París, por Rabaut de Saint-Etienne, que le servía de garantía política<sup>31</sup>. Forster lo estimaba sin reservas: “Los mejores artículos en la *Minerva* de Archenholtz son todos de él”, escribía a su mujer, Teresa Forster, en 1793<sup>32</sup>.

Después de 1815, Ælsner aprovechó la protección de Hardenberg, por el que entró al servicio de Prusia en 1816, en la misma

<sup>28</sup> Droz, *op. cit.*, p. 184, n.º 3.

<sup>29</sup> Ælsner, *Bruchstücke aus den Papieren eines Augenzeugen und unparteiischen Beobachters der Französischen Revolution*, s. 1, 1794, p. 89.

<sup>30</sup> Droz, *op. cit.*, p. 91, n.º 3.

<sup>31</sup> Cf. Baggesen, *Timoleon und Immanuel*, Leipzig, 1910, p. 308.

<sup>32</sup> E. Richter, *K. E. Ælsner und die Französische Revolution*, Leipzig, 1911, pp. 21 y 22, n.º 64.

época en que se desarrollaban las gestiones que debían conducir al nombramiento de Hegel en Berlín, en 1818, bajo la misma égida.

Mientras esperaba un puesto oficial en Prusia, Œlsner había visitado a Reinhard, en ese momento preso político en Francfort<sup>33</sup>. Detenido él mismo por este valeroso testimonio de amistad, pudo ser liberado sólo gracias a la intervención de Hardenberg<sup>34</sup>.

Œlsner se relacionaría muy íntimamente con el liberal berlinés Varnhagen von Ense, que también fue amigo de Hegel<sup>35</sup>. La valiosa correspondencia Œlsner-Varnhagen ocupa tres volúmenes. A través de sus cartas, vemos cómo Œlsner fue uno de los introductores del saint-simonismo en Alemania y, por intermedio de Varnhagen y de su mujer, uno de los iniciadores de Heine al liberalismo francés<sup>36</sup>.

Señalemos un hecho curioso. Hegel vive en Suiza de 1793 a 1796, la mayor parte del tiempo cerca de Erlach. En esta fecha, a algunos kilómetros de allí, en Neuchâtel, se reunía un grupo de amigos: en lo de Mme. de Charrière se encontraban la mujer de Forster, Teresa; su futuro marido, Huber, y Benjamin Constant<sup>37</sup>.

Forster, a fines de 1793, irá él mismo a Suiza para ver por última vez a su mujer, a sus hijos y a Huber. Œlsner, amigo de Forster, de Huber y de Constant, llega a ese país en mayo de 1794 y a fin de año encuentra allí a Hegel. Kerner también está. Baggesen llega en 1794, en el curso del viaje que emprendió a Europa occidental, a la búsqueda de los últimos Iluminados. Höldrelin es quien anuncia a Hegel la llegada del poeta danés y le pide que transmita profusamente a éste sus novedades<sup>38</sup>. Sabemos además que el capitán Steiger, "principal" de Hegel,

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 53 y 56.

<sup>35</sup> *Briefe*, IV, *Register*.

<sup>36</sup> J. E. Spenlé, *Rahel, Mme. Varnhagen von Ense*, París, 1910, pp. 210-212. Recordemos que Hegel, como Gans y Heine, frecuentaba el salón de Rahel y era un atento lector del diario saint-simoniano *Le Globe*, que Œlsner recomendaba a sus amigos. Cf. *Berliner Schriften*, pp. 710, 717, 723.

<sup>37</sup> Ver Philippe Godet, *Madame de Charrière et ses amis*, París-Lausanne, 1927, en particular el capítulo XVIII.

<sup>38</sup> Carta del 10 de julio de 1794: *Briefe*, I, p. 10.



frecuentaba a los Sévery<sup>39</sup>, éstos mismos ligados a Benjamin Constant, amigo de Huber y de Ælsner.

Destino común: Ælsner fue expulsado sucesivamente de Zurich y de Berna; Huber y Teresa, echados de Neuchâtel y de Mâle, donde su matrimonio —celebrado poco después de la muerte de Forster— y sus opiniones políticas, fueron motivo de escándalo. Más tarde Baggesen, en 1797, mientras residía en Vevey, fue amonestado por el Consejo Secreto de Berna por haber expresado públicamente su hostilidad a la tiranía imperante en aquélla<sup>40</sup>.

Todos estos personajes y los incidentes que a causa de ellos se multiplicaban, hicieron mucho ruido. Hegel no podía ignorar ni su residencia cercana ni el parentesco de las opiniones. Le era muy fácil o ir a visitarlos o estar al corriente, muy precisamente, de su actividad.

### "La Chronique du Mois"

Aun cuando ignoráramos la filiación masónica de Archenholtz, podríamos adivinarla fácilmente por el grabado alegórico que adorna el primer número de *Minerva*<sup>40'</sup>. Representa, entre otros objetos, una columna sobre la que se lee la inscripción: "A los sacerdotes de la sabiduría de todos los tiempos." Un niño acaba de construir esta columna y utiliza, naturalmente, una llana reveladora. A la sombra de un árbol, una mujer está rodeada de niños. Junto a ella, un escudo condecorado con una cabeza de Medusa, sobre el cual se inscribe la fórmula célebre: "El presente está grávido de porvenir" (*Die gegenwärtige Zeit ist schwanger mit der Zukunft*).

Sobre la monumental columna, saliendo de una canasta, un búho alza vuelo, el ave de esta Minerva cuyo nombre toma la revista.

Al pie de página, aun una inscripción, esta vez en inglés:

<sup>39</sup> Ver Sévery, *La vie de société au pays de Vaud à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, II, Lausanne, 1912, p. 296.

<sup>40</sup> Richard Feller, *Historia de Berna* (en alemán), t. IV, Berne, 1960, p. 380.

<sup>40'</sup> La elección de ese nombre revela ya intenciones. Logias masónicas muy numerosas, a partir de esta época, se llamaban *Minerva*.

“—To shew— the very age and body of the time its form and pressure”<sup>41</sup>.

Esta ruidosa alegoría agradaba quizás a los masones, a los historiadores y a los literatos —e incluso a Hegel, que tuvo sin duda ocasión de verla puesto que, como lo mostraremos, leyó el primer número de *Minerva*.

La revista mantiene con los masones franceses relaciones más que alegóricas. Lazos muy vivos la unen a ellos. Los “hermanos” franceses inspiran o aun redactan un cierto número de artículos que *Minerva* publica. Ella depende, además, al menos parcialmente, de la actividad del publicista Bonneville, aunque Archenholtz no confiese nunca esa dependencia.

Para el lector avisado, esta relación surge sin embargo desde el primer fascículo de *Minerva*. Un artículo de crítica literaria, redactado por Archenholtz, anuncia la publicación en Francia de una nueva revista, en los siguientes términos:

“Después, hablaremos más largamente de los innumerables periódicos políticos de los franceses. Indiquemos sólo aquí que, a todos los periódicos que, salvo rara excepción, no producen más que una charlatanería miserable, se agregará a principios de enero otro que merecería distinguirse: se trata de una revista mensual publicada con el título de *La Chronique de Paris*, o *Les Cahiers patriotiques*, cuyos editores serán catorce hombres de letras muy conocidos, miembros además de la Asamblea Nacional: Clavière, Condorcet, Mercier, Auger, Oswald, Bonneville, Bidermann, Brissonnet, Guy-Kersaint, Brissot, Garran de Coulon, Dussaulx, Lanthenas y Collot d'Herbois.”

Sigue un programa de distribución de las tareas entre los diversos redactores:

“Clavière, que Mirabeau declaraba su maestro, tomó la parte financiera. Condorcet hará las observaciones sobre la legislación y la educación nacional; Mercier denunciará los abusos, como en su *Tableau de Paris*, y acompañará todo esto de reflexiones filosóficas sobre los principios de la felicidad del pueblo”, etcétera.

<sup>41</sup> Esta invitación, difícil de traducir al francés, ha sido extraída de *Hamlet* (III, 2). Yves Bonnefoy propone esta versión: “mostrar... al siglo mismo y a la sociedad de este tiempo cuáles son su aspecto y sus caracteres” (Shakespeare, *Hamlet*, París, 1962, Mercure de France).

Archenholtz reproduce así en *Minerva* los proyectos de la revista francesa, que tomará en realidad el título de *Chronique du Mois*. Y señala, entre los redactores previstos, a Bonneville, "que pondrá en marcha la parte diplomática"<sup>42</sup>.

En su biografía de Archenholtz, Ruof sugiere que el fundador de *Minerva*, ligado a Schubart desde 1774, tomó como modelo la famosa *Chronique* que éste publicaba y que Stäudlin intentó en vano perpetuar después de la muerte del maestro. Hipótesis admisible y que proporciona una indicación útil sobre la orientación política de quien retoma así una tradición de lucha contra el despotismo y la oposición política. Archenholtz permanecerá siempre fiel a la memoria de Schubart y será su constante defensor. Interesa comprobar que Hegel fue lector de Archenholtz y amigo de Stäudlin, ambos admiradores y continuadores de Schubart: este hecho permite al menos poner en duda la idea de una oposición de Hegel a Schubart, sugerida por Aspelin<sup>43</sup>.

Pero la imitación de la *Chronique* de Schubart no excluye la de la *Chronique du Mois*. De hecho, cierto número de textos publicados por *Minerva* están directamente tomados de ella y la revista francesa, por lo menos en sus comienzos, orienta políticamente a su hermana alemana. Por tal hecho, al leer *Minerva*, Hegel entra también en contacto con la revista que representaba el pensamiento francés más girondino y más masónico. Por traducción y por contagio, es el espíritu de Condorcet y de Brissot el que se insinúa en *Minerva* y ésta no se priva de traducir sus

<sup>42</sup> *Minerva*, nº 1, enero de 1792, pp. 112-114.

<sup>43</sup> G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment*, Lund, 1933, p. 23: "Cuando se lee el fragmento de la época de Tubinga —que no trata, por otra parte, de problemas políticos actuales— no es posible representarse a Hegel como un declamador al estilo de Schubart, que profiere vagas amenazas contra los déspotas y glorifica la nueva época con una cascada de frases pomposas."

Los textos contradicen esta afirmación de G. Aspelin. Por supuesto, se encuentran "declamaciones" contra los déspotas en los escritos del joven Hegel. En cuanto a la glorificación "pomposa" de la nueva época y más precisamente de la Revolución Francesa, ella aparece, como es bien conocido, hasta en las últimas obras de Hegel y en particular al final de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. El "estilo" de Hegel, en estas materias, en nada se opone al de Schubart, del que Aspelin cita algunos pasajes (*op. cit.*, pp. 21-22). No es Hegel quien critica las ideas y el estilo de Schubart sino más bien Aspelin, que atribuye a Hegel su propia hostilidad a Schubart y a la Revolución Francesa.

escritos y los de sus amigos, a menudo publicados en la *Chronique du Mois*.

Sin embargo, Archenholtz adopta con respecto a la revista francesa, a la que tanto debe, una actitud que podría asombrarnos y hasta indignarnos, si ignoráramos las difíciles condiciones políticas en las que cumple su labor de publicista.

Archenholtz llega ciertamente a evocar la *Chronique du Mois*, y de ello hemos dado un ejemplo. Señala las diversas publicaciones que recomienda la revista francesa, habla a menudo de sus redactores.

Pero hay sin embargo tres puntos sobre los que nunca declara nada, puntos que interesan particularmente a una búsqueda sobre las fuentes ocultas del pensamiento de Hegel.

Primero, se abstiene siempre de indicar que reproduce textos de la *Chronique du Mois* y, *a fortiori*, cuáles son los préstamos precisos que le pide. Permanece muy prudente sobre los caracteres del medio en que elige sus amigos franceses y que corresponde al que él mismo pertenece en Alemania. Redactores o no de la *Chronique du Mois*, casi todos los colaboradores franceses de *Minerva* adhirieron a la logia de París, *Les Neuf Soeurs*.

Además, Archenholtz oculta sistemáticamente a sus lectores el hecho de que la *Chronique du Mois* está impresa en el *Cercle social* y estrechamente ligada a éste.

Por último, nunca reconoce que la *Chronique du Mois* es dirigida y animada por el publicista francés Nicolás de Bonneville, fundador del *Cercle social* y director de su imprenta.

Nos demoraremos un poco en el examen de estos tres puntos, puesto que uno de los objetivos de nuestra búsqueda consiste precisamente en aclarar las relaciones directas o indirectas que se establecen entre Hegel por un lado y la francmasonería, el *Cercle social* y los Iluminados, por el otro.

### Nicolás de Bonneville

Los lectores ordinarios de *Minerva* ignoran siempre el origen exacto de los textos franceses que esta revista traducía. Archenholtz se encarga muy bien de ocultar que debe algunos a la *Chronique du Mois* y, cuando consiente evocar esta revista, disimula ciertos caracteres que le son propios.



La *Chronique du Mois* proclama orgullosamente sobre la tapa de cada uno de sus ejemplares, que ella sale de la imprenta del *Cercle social*: *Minerva* no dice una palabra. La *Chronique du Mois* publica frecuentemente anuncios de libros "editados por la imprenta del *Cercle social*" o que "pueden hallarse en sus dependencias". Archenholtz reproduce estos anuncios pero transpone prudentemente: "editados por la imprenta de la *Chronique du Mois*" o que "pueden hallarse en las dependencias de la revista".

Es preferible que los lectores, los adversarios y la censura no sepan nada de este origen inquietante.

Tampoco se les hablará de la posición particular de Bonneville. Este es, con Condorcet, el fundador de la *Chronique du Mois*<sup>44</sup>. Ambos fueron estrechos colaboradores<sup>45</sup>: ¿acaso Bonneville no había dedicado a Condorcet su *Lettre sur l'histoire* de 1787?

Pero Bonneville aseguraba una dirección más práctica y militante de la revista, mientras que Condorcet se contentaba, según parece, con inspirar a distancia la línea política general.

No todos los políticos que habían prometido al principio su colaboración a la *Chronique du Mois* pudieron hacerlo. La mayoría de ellos colaboró sólo de un modo intermitente. Los acontecimientos los fueron obligando, a uno tras otro, al silencio.

Bonneville, en cambio, escribe en cada fascículo y llena las lagunas abiertas por la debilidad de los otros redactores. Da el tono y anima. Cuando todos sus amigos, girondinos como él, huyan o sean arrestados, redactará en su integridad el último número de la *Chronique du Mois* (julio de 1793) antes de ser, a su turno, encarcelado.

Queda pues absolutamente excluido que Archenholtz, Elsner o Reinhard ignoraran que Bonneville dirigía la *Chronique du Mois*.

No sólo esta dirección se hace sentir constantemente, para quien conoce el estilo y la manera inimitables de Bonneville, sino que, además, los redactores de *Minerva* disponían de informaciones positivas y directas sobre el hecho.

Si Archenholtz y Elsner no lo declaran públicamente, tienen

<sup>44</sup> Gallois, *Histoire des journaux et des journalistes de la Révolution française*, París, 1845, t. II, p. 95.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

sin duda para ello sus buenas razones. Pero, en sus conversaciones de Berna con Hegel, ¿se sentía Elsner sometido a la misma reserva?

Por otra parte, si *Minerva* oculta la función de Bonneville y los lazos que la unen a este escritor, no calla totalmente su nombre. Lo cita entre los otros colaboradores de la *Chronique du Mois*. En julio de 1792, publicará bajo su firma un extraño texto: *Die freien Weltbürger* (*Les francs-cosmopolites*), que había aparecido en mayo de 1792 en la *Chronique du Mois*. Se encuentra en el n° 13 de *Minerva*. A partir del n° 14 comienza la publicación de esas *Lettres* de Elsner que Hegel recuerda a Schelling.

### El internacionalismo burgués

¿Consigue Archenholtz disimular sus relaciones con la *Chronique du Mois* y Bonneville? Sobre todo le importaba ocultarlas a la censura, a la policía, a adversarios reaccionarios bastante limitados.

Pero su silencio no podía en absoluto engañar a aquellos cultivados y advertidos, entre los cuales es difícil no ubicar al joven Hegel.

Este no sólo leía *Minerva* sino que seguía también, y desde su infancia, la *Revista mensual de Berlín* (*Berlinische Monatschrift*)<sup>46</sup>. Y en su fascículo de junio de 1793, la *Berlinische Monatschrift* devela lo que Archenholtz se esforzaba en lo posible en mantener secreto.

No se trataba de una denuncia. La *Berlinische Monatschrift*, fuertemente masónica, dirigida por antiguos Iluminados, víctima de los aguijones de la censura, no entregaba a *Minerva* a la venganza de los enemigos alemanes de Bonneville, del *Cercle social* y de la "propaganda" revolucionaria francesa. No citaba siquiera el nombre de la revista de Archenholtz. Pero daba a los lectores de esta última y al público alemán la posibilidad de conocer mejor al director de la *Chronique du Mois* y sus propósitos. Quienes lo quisieran, podían después observar las analogías con *Minerva*.

<sup>46</sup> Ver *Dokumente, passim*. Hegel, en diversas épocas, sacó de esta revista numerosos fragmentos.

En 1793, Hegel tenía más razones que nunca para leer la *Berlinische Monatschrift*. Pueden recordarse las dificultades de esta revista con la censura prusiana, a causa de ciertos artículos de Kant. En 1792, el censor aún había tolerado la publicación del texto de Kant: *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*; pero la continuación de este artículo, consagrada al *Combate del buen y del mal principio por la dominación del hombre*, fue censurada y la *Berlinische Monatschrift* no pudo editarlo. Como es sabido, Kant escribió entonces, después de haber completado estos dos primeros textos con otros capítulos, el libro: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, obra que hizo publicar en el extranjero, en Jena, en 1793<sup>47</sup>.

Hegel se interesó vivamente en *La Religión* y éste es quizás el primer libro de Kant que estudió de veras. El capítulo publicado por la *Revista de Berlín* y las dificultades que resultaron para ésta, no podían dejar de interesar a los *Stiftler* de Tubinga.

En 1793, la *Berlinische Monatschrift* publicaba además un artículo de Fichte, considerado entonces por Hegel como uno de los más grandes filósofos vivientes. Se encontraban también en ella poemas de Conz, el antiguo condiscípulo de Reinhard, maestro y amigo de Hölderlin y de Hegel<sup>48</sup>. Y ello precisamente en este número de junio de 1793 que contenía un artículo incisivo y particularmente interesante para un espíritu que leía además *Minerva* y había advertido en ésta la alabanza a la *Chronique du Mois*. ¿Cómo un artículo semejante podía dejar de atraer la atención de espíritus tan ávidos de informaciones sobre Francia, como el de Hölderlin y Schelling y sobre todo de Hegel, que en esta fecha todavía residía en Tubinga?

Llevaba como título: *Una francmasonería que sube al asalto de las monarquías en Francia* (*Eine Monarchien-stürmende Freimaurerei in Frankreich*)<sup>49</sup>. Estaba firmado con seudónimo: *Mysomystes*.

El autor ataca violentamente a los jacobinos, a los que reprocha métodos jesuíticos (la violencia y la hipocresía). Entre ellos

<sup>47</sup> Sobre este asunto y sus consecuencias, ver E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlín, 1921, pp. 406 y ss.

<sup>48</sup> "La unión de los tres amigos es colocada bajo la égida de Conz, que tiene gran autoridad sobre ellos" (a propósito de Hölderlin, Hegel y Schelling, en W. Prengel, *L'évolution morale et politique de Hölderlin*, Casablanca, 1958, p. 15).

<sup>49</sup> *Berlinische Monatschrift*, t. XXI, p. 570.



se encuentra Bonneville: éste quiere fundar una francmasonería cosmopolita (*eine Weltbürger-Freimaurerei*) que hace pensar en las empresas de los Iluminados bávaros. Contra éstos, Mysomystes retoma algunas calumnias corrientes en la época, pero quizá sobre todo por precaución: los inspiradores de la *Berlinische Monatschrift* pertenecen también al Iluminismo y continúan siendo criticados en ese aspecto por sus enemigos.

Mysomystes lo proclama crudamente: es Bonneville quien publica la *Chronique du Mois*. Se asombra de que Bonneville pueda pretender que los alemanes traduzcan su revista en su país y pregunta con una falsa ingenuidad: “¿Se produce esto realmente?” Por cierto conoce *Minerva* y sabe así perfectamente que Bonneville no miente sobre este punto, que “eso se produce realmente”. Pero sin duda, aun mostrando que no se deja engañar por el silencio de Archenholtz y deseando informar de ello a sus lectores, no quiere ocasionar a *Minerva* ninguna dificultad con la policía y la censura.

Reproduce a su vez la lista de los catorce colaboradores de la *Chronique du Mois* y devela el gran secreto: “La obra <sup>50</sup>, como su título lo dice, aparece en la imprenta del *Cercle social* <sup>51</sup>. Pero este *Cercle social* <sup>52</sup> es de lejos muy otra cosa que una simple librería o imprenta. Por el contrario, tiene un plan mucho más extenso y objetivos mucho más altos...”. “Según el plan de su institución, esta casa constituye una *Confraternidad universal de los Amigos de la Verdad* (*Verbrüderung der Wahrheitsfreunde...*). Se anuncia en detalle la publicación de un diario de estos *Amigos de la Verdad*... Tales señores del *Cercle social* han construido una impresionante propaganda... Pero no es sólo como editor sino como escritor que M. Bonneville piensa en las naciones. Ofrece por 3 libras una de sus obras: *De l'esprit des religions*” <sup>53</sup>.

En su conjunto, el artículo de Mysomystes trata a Bonneville irónicamente. Insiste sobre sus defectos, se burla de sus manías masónicas, de sus ensoñaciones fantásticas (*phantastische Grille*), de sus constantes referencias a los misterios egipcios y célticos, a

<sup>50</sup> Se trata de la *Chronique du Mois*.

<sup>51</sup> ¡En francés en el texto!

<sup>52</sup> ¡Esta vez, en alemán: *Gesellschaftszirkel*!

<sup>53</sup> *Berlinische Monatschrift*, XXI, pp. 581-585.



la diosa Isis, de sus errores de apreciación sobre ciertos detalles de la vida masónica alemana.

Se puede no obstante interrogar sobre las verdaderas intenciones del autor. En las condiciones políticas del momento, era imposible expresar abiertamente, en una revista alemana, la simpatía hacia Bonneville, hacia el *Cercle social*, hacia la "propaganda" francesa. Y Mysomystes era quizá nada menos que uno de sus cálidos partidarios. Su artículo contribuye a hacer conocer al publicista francés. Señala el afecto particular de Bonneville por los alemanes; destaca que no ha vacilado en publicar en la *Chronique du Mois* un llamado destinado a ellos, acompañado de su traducción en lengua alemana. Sin duda Mysomystes desea rectificar algunos errores en el alemán de Bonneville. Pero, en suma, ¿acaso esta atención afectuosa de Bonneville, de la que al menos algunos conocen otros testimonios más efectivos, no debía de suscitar el reconocimiento de los alemanes?

Mysomystes procede aún más eficazmente en este sentido. Traduce un pasaje de otro llamado de Bonneville a los alemanes, que su autor había publicado sólo en francés. Consigue así realizar una especie de hazaña. En un artículo que parece denunciar la propaganda francesa en Alemania, desliza un texto de Bonneville, el más activo propagandista, y un texto extraído de uno de los artículos más destacables pero también más incendiarios del mismo autor. Es difícil creer en la inconciencia de Mysomystes, que se da además el gusto de burlarse de *Minerva*: publica un fragmento de un texto revolucionario de Bonneville, extraído del mismo número de la *Chronique du Mois* de donde *Minerva* sólo había osado extraer algunas líneas bastante oscuras y relativamente anodinas del mismo autor. Y no vacila, además, en imprimir el final revolucionario del artículo de Bonneville del que *Minerva* sólo había creído poder presentar el enigmático comienzo <sup>54</sup>.

El llamado de Bonneville (*Aux étrangers sur la Révolution française*) constituye una expresión destacable de lo que se podría denominar "el internacionalismo burgués". Bonneville pro-

<sup>54</sup> *Chronique du Mois*, mayo de 1972, Bonneville, *A los extranjeros* (p. 36), traducido fragmentariamente en la *Berlinische Monatschrift*, junio de 1793; y los *Franco cosmopolites* (p. 73), traducido fragmentariamente en *Minerva*, julio de 1792, y en la *Berlinische Monatschrift*, junio de 1793, p. 592.

clama en él la solidaridad de los adversarios del despotismo en todos los países; exhorta a los extranjeros a no tomar las armas contra la Francia de la Revolución, los anima a la revuelta contra sus príncipes y los incita a la desconfianza revolucionaria.

Estamos lejos de las manías masónicas y de las "ensoñaciones fantásticas". Tal propaganda despierta un vivo eco en Alemania y, si hiciera falta un testimonio, lo encontraríamos en la publicación misma de *Minerva* así como en la actitud de Mysomystes.

Bonneville evoca en efecto, en su llamado, las tradiciones revolucionarias del pueblo alemán y exhorta a permanecer fiel a ellas. Es este pasaje el que transcribe Mysomystes. Los lectores familiares a Hegel reconocerán ahí las opiniones que éste sostuvo siempre. He aquí el texto original de Bonneville:

"Descendientes de Arminius y de Vitikind, compatriotas de Kepler y de Leibniz, a vosotros se ofrecen estas reflexiones. ¿Podrías olvidar vuestro antiguo amor a la libertad? ¿Podría extinguirse vuestro genio? Europa os debe la imprenta, esa eterna avenida de los derechos de la especie humana; ella os debe la pólvora cuyo uso, dando al mayor número el imperio de la fuerza, establecerá algún día, entre el poder y la justicia, una alianza eterna.

"Es Germania la única que opuso una barrera a la tiranía con la que Roma guerrera amenazó el universo; y es aun ella la que salvó a Europa de las cadenas más vergonzosas de la Roma fanática.

"Cuando todos los hombres todavía inclinaban bajo ese yugo sagrado una frente humillada, los estandartes de la libertad flotaban sobre las rocas de Bohemia; y es desde el fondo de Sajonia que Lutero, aprovechando las ventajas de la imprenta aún naciente, dio el ejemplo de combatir la tiranía por la razón y la superstición por el ridículo" <sup>55</sup>.

A continuación de tal cita, Mysomystes no puede privarse de declarar: "Es un hecho que este pasaje del llamado no es malo" <sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Chronique du Mois*, mayo de 1792, pp. 39-40. Pueden compararse estos textos con los de Hegel, muy concordantes:

a) Sobre la libertad germánica: *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 439.

b) Sobre el papel emancipador de la imprenta: *ibid.*, p. 517.

c) Sobre las consecuencias sociales niveladoras de la invención y uso de la pólvora: *ibid.*, p. 508.

d) Sobre el luteranismo que blande "la bandera del espíritu libre": *ibid.*, p. 524.

<sup>56</sup> *Berlinische Monatschrift*, t. XXI, p. 586.

Hegel compartía seguramente su opinión.

La *Berlinische Monatschrift* completaba junto a aquél la operación emprendida por *Minerva*: revelaba a Hegel lo que quizás ignoraba aún de Bonneville, de su *Cercle social*, de su *Chronique du Mois*, de sus *Amigos de la Verdad* y de su obra: *L'Esprit des religions*.

La *Berlinische Monatschrift* volverá aún sobre Bonneville y su masonería antimonárquica. Un masón silesiano, defendiendo la Orden contra la acusación de actividad política, señalará que “ese reproche no sería injustificado si se instalara la francmasonería cosmopolita de Bonneville, descrita en enero en el nº 5 de la *Berlinische Monatschrift*”<sup>57</sup>.

Pero ella había ya hablado del escritor masónico francés en un momento en que es seguro que Hegel la leía regularmente. La *Revista de Berlín*, que no ocultaba sus vinculaciones masónicas, daba informaciones constantes sobre las sociedades secretas que buscaba purificar de toda tendencia mística o mágica, de toda *Schwärmerei*. En marzo de 1789, un artículo anónimo habla de los partidarios de Swedenborg y de un texto que les había sido consagrado. Da entonces las explicaciones siguientes:

“Pero ¿quién ha escrito esta revista? Quién ha convocado a los francmasones en nombre de la Nueva Jerusalén?... ¿Quién? —¡Cagliostro!— Es lo que dice alguien que conoce bien todos los asuntos masónicos de Inglaterra, que se equivoca a menudo en sus comentarios y conclusiones pero cuyos relatos sobre aquellos asuntos no comportan ninguna inverosimilitud y, lo que aquí es esencial, alguien que no parece en absoluto conocer la Nueva Jerusalén de Estocolmo y que no inventó así nada contra esta sociedad con mala intención; en una palabra: M. Bonneville, en la segunda parte de su bien conocido libro: *Les Jésuites chassés...*, etcétera.”

Como se acaba de leer, Bonneville es “bien conocido” en Alemania a fines del siglo XVIII. Y debe serle muy difícil a *Minerva* ocultar lo que ella le debe, sobre todo para un observador tan lúcido y advertido como Hegel.

Bonneville se apasionaba por los asuntos de la masonería, a la que los Iluminados adherían casi en su totalidad. Algunos años después de la explosión del “escándalo” iluminista, publicó

<sup>57</sup> *Ibid.*, 1793, II, p. 163.



un libro singular: *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie et leur poignard brisé par les Maçons*. Su publicación se rodeó de misterio. Los dos tomos de los que se compone llevan por título: *La Maçonnerie écossaise comparée avec les trois professions et le secret des templiers du XIV<sup>e</sup> siècle v; Mémoires des quatre vœux de la Compagnie de Saint-Ignace et des quatre grades de la Maçonnerie de Saint-Jean*. Las dos partes, aunque impresas lo más probablemente en París, están fechadas en Londres. 1788<sup>58</sup>.

Es probable que esta obra haya sido redactada por incitación de un amigo de Bonneville, el alemán Bode, antiguo socio de Lessing, francmasón e Ilustrado, ligado a Goethe y a muchas otras personalidades alemanas. El mismo Bonneville reconoce esta asistencia exterior: "Quiero decir públicamente que pensadores extranjeros me han dedicado en sus lenguas búsquedas preciosas y actos importantes"<sup>59</sup>. Bode tradujo pronto al alemán la obra de Bonneville que él había inspirado<sup>60</sup>.

Desde antes de la revolución, Bonneville había producido en Alemania una impresión muy favorable por su labor de difusión de la literatura alemana en Francia. En 1782, Friedel se le asocia para traducir el teatro alemán al francés, pero el socio se lleva en este asunto la parte del león. De los doce tomos del *Teatro alemán* de Friedel, los diez últimos remiten en realidad a Bonneville. No deja de ser interesante examinar algunos de los títulos que estuvieron a su cargo. Algunos están ahora olvidados, como ese *Père de famille* de Gemmingen, a cuya representación asistirá Halem durante su paso por París. Nuestro tiempo tampoco recuerda el *Elfriede* de Bertuch, el *Diego et Leonor* o *La nouvelle Emma* de Unzer, ni el *Le voilà pris* de Wetzell, el *Walwais et Adélaïde* de Dahlberg. Bonneville ha traducido también *Le comte d'Olsbach* de Brandès; *La mort d'Adam* de Klopstock; *Otto de Wittelsbach* de Babo; *L'homme à la minute*, de Hippel. La mayoría de estos autores pertenecía a la francmasonería.

<sup>58</sup> Poco tiempo antes, el francmasón e Iluminado alemán Knigge había publicado un *A vertissement aux princes allemands concernant l'esprit et le poignard des Jésuites*. Sobre Knigge, ver abajo, p. 65.

<sup>59</sup> *Les Jésuites...*, Introducción, p. 2.

<sup>60</sup> *Die Jesuiten vertrieben aus der Freymaurerei*, Leipzig, Goetschen, 1788, 2 vol. in-8°. Según Le Harivel, existe otra traducción, publicada en Estrasburgo, Treuttel, en 1786. Esta fecha es desconcertante.

Bonneville cumplía una útil función al poner al alcance del público francés esas obras de teatro, algunas de un valor incontestable. Pero a todos esos autores masones agregaba algunos otros cuya elección prueba su buen gusto y perspicacia. Hizo la primera traducción francesa de dos grandes obras de Lessing: *Nathan el Sabio* y *Miss Sara Sampson*. ¿Podía Hegel, “familiar de Lessing” y “buen conocedor de la lengua francesa”, ignorar tal cosa y no estarle reconocido por ello? Pero Bonneville se aseguraba al respecto otros derechos a la gratitud de los amigos alemanes de Francia: traducía también los *Brigands* de Schiller, *Stella y Clavigo* de Goethe y además, de este último, *Goetz von Berlichingen*.

Con *Nathan el Sabio*, los *Brigands* y *Goetz*, Bonneville elegía precisamente los tres dramas alemanes modernos que inspiran lo más frecuente y profundamente a Hegel, desde sus primeros escritos hasta la *Fenomenología*. Hegel añadirá el *Fausto*, pero en el momento de la publicación del *Teatro alemán* Bonneville no podía aún conocer la obra maestra de Goethe.

### Maniobras en la tempestad

Para quien quiera indagar las fuentes y las relaciones ocultas de Hegel, sería inexcusable descuidar el contexto social y político en el cual vivió. La lectura de las publicaciones de la época muestra que todos los espíritus de Alemania estaban preocupados, por diversas razones, por los problemas de la propaganda revolucionaria francesa y de la influencia y el papel exacto de la masonería, por los signos de la acción persistente de los Iluminados, por el descubrimiento de conspiraciones diversas de las que la de los *Évergètes* es la más típica. En todas partes se habla de Bonneville, de Fauchet, de Bode, de Knigge, de Forster, y de sus amigos políticos e ideológicos.

Es imposible que Hegel haya ignorado el nombre, la acción, las ideas y la influencia en Alemania de Bonneville, de la *Chronique du Mois*, del *Cercle social*, de los *Amis de la Vérité*.

Cuando adopta ciertas opiniones difundidas por *Minerva*, conoce su proveniencia y los medios franceses que las propagan. No se trata de un inocente al que se lleva de la nariz ocultán-

dole quiénes sostienen y dan forma final a las ideas brillantes con las que se lo seduce.

En general, adhiere a la línea ideológica y política de *Minerva* en sus comienzos. Lee los libros que anuncia y aconseja: la *Vida de Mariana* de Marivaux (*Marianens Begebenheiten*<sup>61</sup>, las *Confesiones* de Rousseau traducidas por Knigge, *Jacques y su amo* de Diderot, etcétera.

Sigue también las variaciones políticas de la revista. Esta se desata contra Robespierre cuando toma el poder. En particular, Ølsner hace innumerables relatos, a menudo inverosímiles, de atrocidades revolucionarias<sup>62</sup>. Según él, Marat es un "vampiro" y un "monstruo"<sup>63</sup> y Robespierre tiene "una cara de animal"<sup>64</sup>. *Minerva* glorificará el gesto de Charlotte Corday: "alma celeste", "más grande que Brutus", dirá el desdichado Adam Luchs, cuyas proclamas son reproducidas por *Minerva* y que, en Francia, pagará ese ditirambo con su vida<sup>65</sup>.

*Minerva* retomará las acusaciones generalmente formuladas en Francia contra Carrier. Insistirá en particular, en octubre-diciembre de 1794, sobre los famosos "matrimonios republicanos" —que quizá nunca tuvieron lugar pero que constituyeron uno de los principales capítulos de acusación contra Carrier<sup>66</sup>—.

Publicará el informe del proceso Carrier y aun, al comienzo de su primer número de 1795, no vacilará en colocar un grabado de Buchholz que representa *Los matrimonios republicanos y los tiroteos de Vendée de 1794*.

En la Navidad de 1794 Hegel declara que "el proceso de Carrier ha develado toda la infamia de los robespieristas"<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Hemos examinado la influencia profunda de esta novela sobre Hegel en nuestro artículo: Hegel y Marivaux (en *Europe*, nov.-dic. 1966, n° 451-452, pp. 323-338).

<sup>62</sup> *Minerva*, t. IV, pp. 26-62, p. 104, etcétera.

<sup>63</sup> *Ibid.*, t. V, pp. 339-341.

<sup>64</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 44.

<sup>65</sup> *Ibid.*, t. VII, pp. 309, 312.

<sup>66</sup> Ver Gaston Martin, *Carrier et sa mission à Nantes*, París, 1924, en particular, pp. 265-345.

<sup>67</sup> Sobre la hostilidad a Robespierre, en el ambiente de Hegel, ver la carta de Hölderlin a Neuffer (1794): "Me parece justo que la cabeza de Robespierre haya caído..." En cuanto a Carrier, para mostrar que se podía seguir siendo un revolucionario convencido y reprobar las actividades vinculadas a este personaje, basta recordar que Babeuf mismo publicó en esta época una obra que le era muy hostil (Gracchus Babeuf, *Du système de*



Esta opinión está directamente sacada de *Minerva* que, en tal fecha, ha intentado confirmarla por todos los medios y también gracias a testimonios muy sospechosos <sup>68</sup>. Se sabe que más tarde Hegel volverá sobre ese juicio sumariamente antirroboespícrista. En la *Fenomenología* reconocerá el Terror como un momento necesario de la historia de la Revolución, caracterizará a Robespierre como el hombre "que tomó en serio la virtud" y admitirá además que se ha sido a veces injusto a su respecto.

Durante algunos meses, *Minerva* toma sus distancias con respecto a la *Chronique du Mois*, antes de que ésta desaparezca. Archenholtz sólo retiene de ella sus ataques contra los Montañeses. Muy pronto *Minerva* pondrá a todos los revolucionarios franceses "en la misma bolsa" y hasta a sus viejos amigos girondinos, Brissot, Condorcet (¡"sediento de oro", dirá!) y aun Carra y Dumouriez <sup>69</sup>.

A nuestro juicio, debe verse en esta actitud el efecto de dos causas. Primero, traduce la inquietud, el temor y la desesperación experimentados por estos revolucionarios moderados que son Archenholtz y sus amigos. Habían esperado otra cosa de la Revolución Francesa, habían soñado un idilio y se encontraban hundidos en un baño de sangre. No comprendían que para asentar sólidamente la revolución burguesa era necesario ir tan lejos.

Su decepción se transformaba fácilmente en amargura y se sentían burlados. En lugar de ver en el Terror una consecuencia de los acontecimientos anteriores, endosaban la responsabilidad a algunos hombres. Y se veían entonces obligados a incluir aun a los revolucionarios "bien intencionados" que, sin desearlo ni prever sus efectos, habían contribuido a desencadenar el cataclismo.

Pero este aparente cambio de ciertos demócratas alemanes se explica también por su situación cada vez más difícil en Alemania. El Terror suscita más allá del Rhin una indignación hábilmente explotada por los emigrados franceses y los reaccio-

---

*la dépopulation, ou la vie et les crimes de Carrier, son procès et celui du Comité révolutionnaire de Nantes*, París, Imp. de Franklin, an III, in-8º).

<sup>68</sup> Ver t. VI, pp. 278 y ss.

<sup>69</sup> Para designar el grupo de los partidarios de Robespierre, Hegel emplea el mismo término del que Celsner hace un uso peyorativo, casi frenético: "*Die Robespierrotische Rotte*" (*Minerva*, 1792, III, pp. 555, 556, 569).

narios alemanes. A fines de 1793, ninguna franca aprobación de la Revolución es ya posible: el público y la policía conjugan contra ella sus fuerzas.

Las revistas que quieren sobrevivir deben pues "aullar con los lobos" y tanto más fuerte cuanto más sospechosos parezcan sus antecedentes. Es el caso de la revista de Archenholtz. La moral de su director se quebranta al mismo tiempo que la represión se hace más amenazante.

Pero después de este paroxismo, cuando Termidor haya decididamente conducido la Revolución a su curso burgués, entonces *Minerva* volverá a sus antiguos amores, no sin un cierto eclecticismo y sin curarse, por tanto, de su versatilidad.

Volverá a publicar artículos de Carra, colaborador de Mercier en los *Annales patriotiques*. Presentará la traducción de artículos de Louvet realizada por Celsner<sup>70</sup>.

Con Louvet, estamos otra vez junto al *Cercle social* y a Bonneville. El *Bulletin des Amis de la Vérité* de Bonneville debe a Louvet buena parte de su interés: "Lo que hace a este boletín tan precioso para la historia —dice Gallois—, es el hecho de que contiene todos los artículos de Louvet en este *Sentinelle* que Roland hacía fijar sobre los muros de París"<sup>71</sup>.

Pero *La Sentinelle* de Louvet, por su parte, fue totalmente editado al principio en el *Cercle social*. En la víspera de las masacres de septiembre, Bonneville había ayudado personalmente a Louvet a preparar un número que fue célebre<sup>72</sup>.

Louvet gozaba de gran popularidad en Alemania y en los medios próximos a Hegel.

La traducción de su *Émilie de Marmont* aparece en 1794 en la imprenta de Cotta, en Tubinga. Hegel conocía muy bien a este librero que, por la extraordinaria extensión de su empresa, ocupaba en la pequeña ciudad de Tubinga un lugar de primer plano. Pero éste ejercía también una influencia decisiva en la vida cultural, pues publicaba las obras de los más grandes escritores alemanes de la época, en particular de Goethe. Hegel pensó a veces en hacer editar sus propias obras en esta imprenta

<sup>70</sup> *Minerva*, t. V, p. 399, y VI, p. 385.

<sup>71</sup> Gallois, *Histoire des journaux*, II, p. 111.

<sup>72</sup> Louvet, *Mémoires*. París, 1889, t. II, p. 175. Ver *La Sentinelle*, red. J. B. Louvet, Imp. "Cercle social", París, a partir de 1792.



y mantuvo durante toda su vida con Cotta las relaciones más cordiales <sup>73</sup>.

La traducción de *Émilie de Marmont* pertenecía además a Thérèse Huber, antigua esposa de Forster y amiga de Elsner, que residía en esta época en el territorio de Neuchâtel, a algunos kilómetros de la casa donde Hegel ejercía entonces las funciones de preceptor. En una carta a Hegel, Schelling habla de Huber como de alguien que ellos conocen bien.

Huber publicó las *Mémoires* de Louvet, en 1795, en la revista *Flora*, también editada en Cotta. Los Huber traducían así a Louvet con tanto ardor como lo hacía por su parte Elsner. Pero Huber y Elsner colaboraban juntos en la revista que dirigía el suizo Paul Usteri: *Les contributions à l'histoire de la Révolution française*.

¿Elsner dio parte a Hegel de esta colaboración? Y este último, aun sin tal incitación, ¿no se habría sentido tentado de leer una revista cuyo título se vinculaba tan bien a sus propias preocupaciones y que agrupaba tantos redactores conocidos por él?

Si Hegel, como es probable, hojeó las *Contributions*, no debió de sentirse demasiado desconcertado. Al lado de una multitud de pequeños autores franceses que Termidor debía salir de la sombra, encontraba la comitiva habitual de Elsner: un poema de Reinhard; notas del ciudadano Cotta, hermano del librero de Tübinga que militaba en Estrasburgo al lado de los revolucionarios; artículos polémicos dirigidos contra adversarios de los Iluminados que Hegel conocía bien y en los cuales se asumía la defensa del barón de Knigge; textos de Louvet, de Condorcet, de Garat, de Sièyes, de quienes el mismo Elsner redacta la biografía; himnos masónicos; comentarios muy favorables al padre Fauchet; traducciones de cartas de Hélène Maria Williams por Huber, fragmentos de las memorias de Mme. Roland, el retrato de Sievès por Bréa, pero también el de Vergniaud por François de Bonneville, con el nombre del dibujante <sup>74</sup>; una larga nota sobre el papel masónico e iluminado de Nicolas de Bonneville en la Revolución Francesa y un poema de éste en francés, un *Hymne à l'indépendance*, bastante anodino, etcétera <sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Ver *Briefe*, IV, *Register*.

<sup>74</sup> *Minerva* publicó, sin reproducir el nombre del dibujante, un gran número de retratos de revolucionarios franceses y hombres célebres debidos a

Este conjunto define un estilo de pensamiento y un medio social, los mismos que aparecen en *Minerva* en Alemania y en la *Chronique du Mois* en Francia.

Como veremos, Hegel parecía no estar limitado a lo que *Minerva* le permitía conocer directamente del pensamiento de los autores cuyos fragmentos traducía. Interesado por los capítulos que publicaba *Minerva*, se vio obligado a consultar los libros enteros de los que aquéllos eran extractos. Además, le tocó ocuparse de las otras obras del autor que *Minerva* señalaba a su atención.

Después, se volvió hacia escritores que *Minerva* ni había publicado ni citado, pero que pertenecen al mismo medio social y a la misma ideología y siguen la misma corriente política del director y sus colaboradores, todos inclinados al girondinismo, obstinados en la francmasonería y artesanos de la propaganda revolucionaria francesa en Alemania.

---

Francisco de Bonneville, sin duda pariente de Nicolas de Bonneville, francmasón como él y como él miembro del *Cercle social*, donde publicaba todas sus obras y donde había establecido su domicilio.

<sup>75</sup> Ver: *Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution, 1795-1796*, 7 tomos (se encuentra en la Biblioteca Confederal de Berna).

## Capítulo Segundo

### REVOLUCIONARIOS E ILUMINADOS

Hegel participará muy pronto activamente en la propaganda revolucionaria en Alemania. No tanto, sin duda, como lo había esperado y proyectado al principio: se resignará a dejar manuscritos algunos ensayos políticos que, publicados en esta fecha, le habrían dado inmediatamente la fama de jacobino. Tampoco publicará sus estudios sobre las relaciones de la religión y la vida nacional, así como sobre el destino de las religiones, que sus contemporáneos habrían necesariamente comprendido como manifestaciones del Iluminismo bávaro<sup>1</sup>.

#### Hegel y la Librería del "Cercle Social"

No obstante Hegel traducirá al alemán, anotará minuciosamente y publicará, en 1798, el panfleto del abogado valdense Jean Jacques Cart contra la tiranía de Berna: las *Lettres à Bernard de Muralt*<sup>2</sup> \*.

<sup>1</sup> Ver: Sobre la situación interna de Wultemberg y la constitución de Alemania, en *Werke* (Lasson), t. VIII, y en *Nohl*, Religión nacional y cristianismo, la vida de Jesús, la positividad de la religión cristiana, el destino del cristianismo. Se podrá comparar con utilidad la inspiración general de estos últimos ensayos y la exposición de las ideas de Weishaupt y de los Iluminados sobre la religión (Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière*, París, 1914, pp. 317-318). Ver también las acusaciones de Stattler contra el Iluminismo, *Das Geheimnis der Bosheit des Stifters des Illuminatismus in Baiern*, Munich y Augsbourg, 1787, p. 64).

<sup>2</sup> *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis Wadtilandes sur Stadt Bern*, Francfort, 1798, Jaeger.

\* Cartas a Bernard de Muralt. (N.T.)

Después de la aparición de estas cartas, en francés, los acontecimientos ratificarían su contenido al dar la victoria a las ideas de J. J. Cart (la dominación de Berna sobre Vaud había cesado gracias a la intervención militar francesa). Hegel no deja de presentar este ejemplo como una advertencia a los príncipes alemanes. Inserta en su prefacio a las *Lettres* de J. J. Cart la significativa exhortación: *Discite justiciam moniti*, y la acompaña con un comentario amenazante: “¡El destino golpeará duramente a aquellos que permanezcan sordos!”<sup>3</sup>.

Pero, al modo de *Minerva* y de los publicistas revolucionarios alemanes de este período, Hegel opera *anónimamente*. Recién en 1909, setenta y ocho años después de la muerte del filósofo, se descubrirá esta peligrosa actividad de juventud<sup>4</sup>.

Y tampoco entonces se advertirá en absoluto lo que la caracteriza más precisamente: hubiera sido necesario disponer del texto original de las *Lettres* de J. J. Cart para poder situarlas en su contexto revolucionario: fueron publicadas en el *Cercle social*<sup>5</sup>.

Hegel, perfecto conocedor de los asuntos suizos, no ignoraba las medidas tomadas oficialmente contra el libro de Cart después de su publicación:

“El Consejo Secreto (...), ni bien tuvo conocimiento de su publicación, ordenó a todos sus bailes de los países alemán y romanche, en las cuatro ciudades de Argovia y en Berna\*, por un mandato soberano del 27 de enero de 1794, tomar todas las medidas necesarias para impedir la difusión de las Cartas a Bernard de Muralt; la seguridad pública lo exigía; se avisaría de

<sup>3</sup> *Dokumente*, p. 248. *Discite justiciam moniti*: esta exhortación era prodigada, en la época, por los escritores y oradores revolucionarios. Ver, por ejemplo, N. de Bonneville, *La Chronique du Mois*, marzo de 1792, p. 49, y *L'Esprit des Religions*, Apéndice, pp. 283 y 297. François de Bonneville la había colocado a la cabeza de su colección de *Portraits des personnages célèbres de la Révolution* (París, 1796, I, Imp. du Cercle social). Se la encuentra también en epígrafe en las *Lettres* de Campe (Brunswick, 1790).

<sup>4</sup> Falkenberg, en *Preussische Jahrbücher*, 1909, t. 138, p. 193.

<sup>5</sup> *Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard de Muralt, trésorier du pays de Vaud, sur le droit public de ce pays et les événements actuels*, París, 1793, Le Cercle social. Un ejemplar de esta obra se encuentra en la Biblioteca Nacional.

\* En el original dice: “au gros sautier de Berne”. Tal palabra *no existe*. Calculo, por tanto, que debe ser una errata no señalada. (N.T.)



ello a todos los impresores, libreros, prestamistas de libros y sociedades de lectura, pero sin llamar la atención (...). Los ejemplares que se encontraban en el país debían ser remitidos sin demora a las autoridades. Se trataba de un episodio de la lucha del gobierno de Berna contra la propaganda revolucionaria”<sup>6</sup>.

Para escapar a las persecuciones que suscitaba su actividad política en Suiza, J. J. Cart se había refugiado en 1791 en Francia, donde aprovechó la protección particular de Rabaut de Saint-Étienne y de Lasource (ambos girondinos y pastores protestantes). Fue encargado por Monge de una misión en América<sup>7</sup>. Era girondino y partidario de la anexión del país de Vaud a la República francesa.

Hegel, traductor de las *Lettres*, tuvo durante largas jornadas el nombre de la imprenta del *Cercle social* ante los ojos. Aun si su trabajo no lo obligaba en absoluto a entrar en relación con ella, ¿cómo no habría de inquietarle su nombre extraño y los caracteres que la distinguían tan netamente de las otras casas editoras? ¿Acaso iba a dejar de interrogarse sobre el origen de la obra que traducía, sobre las opiniones de su autor, sobre sus preferencias ideológicas? Es imposible. Hegel tenía perfecta conciencia de que se trataba de un libro comprometedor en este momento en Alemania.

Entre todas las causas que podían volver sospechoso el libro de J. J. Cart, el hecho de haber sido editado por el *Cercle social* no debía ciertamente ser la última. Sería necesario atribuir a Hegel una ingenuidad que no entra en su carácter para creerlo capaz de comprometerse en esta tarea de traducción y publicación sin haberse procurado todas las informaciones del caso. Sus amigos de Francfort, por otra parte, estaban muy bien colocados para suministrárselas.

Hegel no dejó ninguna indicación sobre las condiciones de su descubrimiento, traducción y edición de las *Lettres* de Cart. En realidad, ocultó todo esto. ¿Habría tenido este texto en sus manos desde su residencia en Suiza? Ello parece probable, pero en Francfort debió de encontrar nuevas razones para intere-

<sup>6</sup> Louis Junod, *Mélanges offerts a M. Louis Bosset*, Lausanne, 1950, p. 45.

<sup>7</sup> Ver de Montel, *Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois*, Lausanne, 1877, y Louis Mogein, *J. J. Cart (1747-1813)*, Lausanne, 1939.



sarse en él. ¿Es la lectura de la obra de Cart la que le ha revelado la existencia del *Cercle social*? O, antes bien, y esta segunda hipótesis nos parece más seductora, ¿no habrá descubierto a J. J. Cart porque estaba al corriente de las publicaciones del *Cercle social*?

En todo caso, Hegel conoció otra producción del *Cercle social*: el *Sistema del Mundo*, de Laplace. En su *Naturphilosophie* da la siguiente referencia a una cita en francés de Laplace: Exposición del *Sistema del Mundo*, t. II, p. 12 (París, an IV)<sup>8</sup>. Ahora bien, el *Sistema del Mundo* fue impreso por primera vez y en 2 volúmenes por el *Cercle social*. Hemos podido verificar en el texto original la referencia de Hegel. Los ejemplares de esta primera edición de la célebre obra de Laplace son muy pocos y la Biblioteca Nacional misma, desgraciadamente, no posee ninguno. Se encuentra en cambio un ejemplar de la segunda edición francesa, en Duprat (París, an VII). Esta se presenta en un solo volumen y no es pues la que Hegel utilizaba. Como se ve, usaba la edición del *Sistema del Mundo* procurada por la imprenta del *Cercle social*.

Al mismo tiempo, Hegel disponía de una traducción alemana, la de J. K. F. Hauff, publicada en Francfort, en Varrentrapp & Wenner, en 1797, el mismo año de su llegada a esta ciudad en enero<sup>9</sup>. En la *Naturphilosophie*, Hegel cita en efecto otros pasajes del *Sistema del Mundo*, pero esta vez en alemán. Su versión corresponde exactamente a la de Hauff<sup>10</sup>.

La traducción del texto de Laplace, concerniente a la persecución de Galileo, que Hegel da en la *Filosofía del Derecho*, es igualmente palabra por palabra la de Hauff<sup>11</sup>.

Esta última, aparecida en 1797, sólo pudo ser establecida según la primera edición de la obra de Laplace, la del *Cercle social*. Ella está "dedicada al ciudadano Charles-Frédéric Reinhard,

<sup>8</sup> Hegel, *Werke*, ed. Glockner, t. 9, p. 136.

<sup>9</sup> *Darstellung des Weltsystems* durch Peter Simon Laplace, Mitglied des Französischen Nationalinstituts und der Commission wegen der Meereslänge, Aus dem Französischen übersetzt von Johann Karl Friedrich Hauff, Frankfurt am Mayn, Bey Varrentrapp und Wenner, 1797 (I y II).

<sup>10</sup> *Werke* (Glockner), t. VII, pp. 359-360, y Hauff, *Darstellung...*, II, p. 9.

<sup>11</sup> Texto de Laplace, *Sistema del Mundo*, 2ª ed., VII, p. 318. Trad. de Hauff, *Darstellung des Weltsystems*, II, pp. 272-273. Cita de Hegel, *Werke*, ed. Glockner, t. VII, pp. 359-360, nota.

ministro de la República francesa en Hamburgo y miembro del Instituto Nacional de Francia, a mi amigo fraternal en señal de respeto y amor". Y en una referencia, Hauff precisa que es el mismo Reinhard quien le ha ofrecido el texto original del *Sistema del Mundo* <sup>12</sup>.

En 1797, Hauff (Johann Karl Friedrich) enseñaba matemáticas y física en Marburgo, pero desde hacía poco tiempo. Nacido en Stuttgart, en la misma ciudad que Hegel, cuatro años antes que él, había proseguido sus estudios hasta 1790 en Tubinga, a donde Hegel mismo había ido en 1788. No nos exponemos a la acusación de temeridad si formulamos la hipótesis de que se conocieron. Por otra parte, este matemático era sin duda pariente de otros suevos llamados Hauff con los que Hegel estuvo en relación.

Hegel utilizó pues, a la vez, un libro de Laplace publicado por el *Cercle social* y una traducción alemana fundada en él. Se comprende el interés de esta confrontación si se piensa que Hegel se consagraba en esta época a la traducción de las *Lettres* de Cart, nacidas ellas también de la imprenta del *Cercle social*.

Hauff tenía también a su cargo la traducción de una obra científica de Lazare Carnot: sus *Réflexions sur la Métaphysique du calcul infinitésimal* <sup>13</sup>. Hay que señalar que esta traducción <sup>14</sup> fue publicada en 1800, precisamente por Jaeger, donde Hegel había hecho editar en 1798 sus *Lettres* de Cart. Hegel cita esta obra de Carnot en su *Ciencia de la Lógica* <sup>15</sup> y es conocida la admiración que sentía por su autor.

¿Debemos precisar que Laplace <sup>16</sup>, Carnot y el editor Varentrapp pertenecían a la francmasonería? Podemos sin gran audacia suponer que también Hauff formaba parte con ellos.

Pero la imprenta del *Cercle social*, fuera de las obras de su animador Bonneville y de las de Cart y Laplace <sup>17</sup>, podía ofrecer a Hegel otras producciones interesantes. Tiene a su cargo la

<sup>12</sup> Laplace, *op. cit.*, trad. Hauff, pp. 3-4-5.

<sup>13</sup> Publicadas en París, Duprat, en el año V.

<sup>14</sup> *Betrachtungen über die Theorie der Infinitesimalrechnung*, Frankfurt, Jäger, 1800.

<sup>15</sup> *Science de la Logique*, trad. Jankélévitch, I, p. 283.

<sup>16</sup> Cf. Kloss, *Geschichte der Freimaurerei in Frankreich*, p. 581.

<sup>17</sup> *Les leçons de L'Ecole Normale* fueron también impresas en las imprentas de Bonneville.

impresión de varias obras de L. S. Mercier, tales como las *Fictions morales* (1792) o esta pieza de teatro: *Le Libérateur* (1797), que explota situaciones donde se expresan sentimientos semejantes en muchos aspectos a los que se encuentran en *Montesquieu à Marseille*<sup>18</sup>.

Ella editó también numerosas obras del "Filósofo Desconocido", Claude de Saint-Martin: *Ecce Homo* (1792), el *Nouvel Homme* (an IV), el *Éclair sur l'association humaine* (1797), el *Crocodile* (an VII). Hegel evoca a este extraño personaje en una carta a Niethammer del 3 de noviembre de 1810. El asunto de esta carta es la amenaza de supresión del Gimnasio de Nüremberg. Hegel declara que no puede concebir los motivos, pues no puede tratarse de falta de dinero. Después, humorísticamente, contempla otra hipótesis para rechazarla a su vez: "Si el número *nueve* debe tener ese poder mágico, entonces según Pitágoras y también según St. Martin (*sic*), el número *diez* es perfecto en un sentido muy superior"<sup>19</sup>. Es evidente que no es cuestión aquí de san Martín de Tours, "primero soldado romano, luego, en 392, obispo de Tours", como lo cree el editor de esta carta<sup>20</sup> ¡El obispo de Tours ha estimulado la imaginación de las multitudes por algo muy distinto a las especulaciones sobre el número diez! Pero Claude de Saint-Martin, el "Filósofo Desconocido", reformó la masonería y "promulgó un nuevo sistema de diez grados repartidos en dos templos"<sup>21</sup>. No es desconocido, por otra parte, el valor simbólico que los masones atribuyen al número nueve, tres veces tres<sup>22</sup>. Claude de Saint Martin (1743-1808), discípulo de Martín Paschalis y de Jacob Boehme, había pertenecido a la logia de los *Philalèthes* y a la de las *Neuf Soeurs*. Representa lo que podría llamarse el Iluminismo místico. Hegel pone en juego el número diez y el número nueve, Pitágoras y Saint-Martin. Hay que destacar que esta humorada masónica está dirigida a Niethammer. Este úl-

<sup>18</sup> Ver abajo, segunda parte, capítulo II. El *Cercle social* publicó también *Le ci-devant noble*, de Mercier (1792).

<sup>19</sup> *Briefe*, I, p. 336.

<sup>20</sup> *Briefe*, IV, *Register*, p. 263. Si Claude de Saint-Martin es asimilado aquí al obispo San Martín, en cambio, con Claude de Saint-Martin es confundido el orientalista Antoine-Jean Saint-Martin, en una nota de la *Razón en la historia* (*Die Vernunft in der Geschichte*, Hambourg, 1955, p. 160).

<sup>21</sup> *Grande Encyclopédie*, art. Maçonnerie, p. 1189, columna I.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*, p. 1188.



timo estaba, como Hegel, vinculado a G. H. von Schubert, que debía traducir en 1812 *L'Esprit des choses* de Saint-Martin. Ambos conocían también a Franz von Baader, que redactó un prefacio para esta traducción de Schubert. Pero Hegel estaba en relación con otros amigos de Claude de Saint-Martin, maestro y familiar de Bonneville. Este último, a su vez, estaba vinculado a Celsner<sup>23</sup> y había ejercido influencias sobre Victor Cousin<sup>24</sup>. Además Varnhagen había traducido su *Lettre sur la Révolution* y había elaborado una reseña sobre su persona<sup>25</sup>.

El *Cercle social* publicó también el *Journal d'histoire naturelle* (París, 1792-8), en el que escribieron, entre los principales pensadores de la época, los partidarios de la Revolución.

Sylvain Maréchal, futuro colaborador de Babeuf, confió al *Cercle social* la edición de algunas de sus obras: el *Almanach des Républicains* (1793) y el *Correctif à la Révolution* (1793).

### Fraternidad o propiedad

La preocupación por definir e instaurar una religión nacional y medir, en esta perspectiva, la eficacia práctica del cristianismo, la minuciosa confrontación del espíritu de las distintas religiones con el del mundo que les es contemporáneo, la propensión a mezclar constantemente política y religión: todo esto caracteriza los ensayos que Nohl, en 1907, reunió bajo el título de *Escritos teológicos de juventud de Hegel*, cuyo género literario parece tan difícil de determinar y a la vez tan original.

Sin embargo, algunos franceses habían elaborado antes que Hegel una problemática muy vecina a la de éste y habían esbozado soluciones capaces, según ellos, de conducir a una aplicación práctica inmediata. El título de sus obras presenta una particularidad muy destacable: convendría perfectamente a las obras de juventud de Hegel, mucho mejor en todo caso que el que inventó Nohl. En 1789 aparece en efecto el libro del abate Fauchet: *La Religion nationale*<sup>26</sup> y en 1790 el de su amigo

<sup>23</sup> Aug. Viatte, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme. Théosophie*, París, 1928, I, p. 189.

<sup>24</sup> *Ibid.*, II, p. 24.

<sup>25</sup> *Ibid.*, II, p. 43.

<sup>26</sup> C. Fauchet, *De la Religion nationale*, París, 1789.



Bonneville: *L'Esprit des Religions*<sup>27</sup>. ¿Hace falta recordar que Nohl tituló a un conjunto de fragmentos de Hegel: *Religion nacional y cristianismo* (*Volksreligion und Christentum*) y que, en su edición, los ensayos o capítulos de Hegel tienen por título: *El espíritu del cristianismo y su destino*, *El espíritu del judaísmo*. Como Fauchet y Bonneville, Hegel trata de la religión nacional y del espíritu de las religiones.

La semejanza de títulos e intenciones promete no obstante más que lo que resiste la comparación de las obras. Si bien quieren llegar al mismo punto, no es menos cierto que Fauchet, Bonneville y Hegel transitan por vías diferentes. No hay por qué extrañarse de la disparidad de itinerarios cuando se buscan los puntos de encuentro<sup>28</sup>.

Pero imaginemos que Hegel no ha leído los libros de Fauchet y Bonneville, antes de emprender las meditaciones que están en la base de las obras de juventud. Hegel consagra años de búsqueda y reflexión al problema de la religión nacional, a la explicación del destino del cristianismo, a la historia de las diversas religiones y al examen de las relaciones del espíritu de éstas con el del siglo, la civilización y el pueblo. Estos estudios suponen una vasta documentación, una larga recolección de hechos e ideas. Sabemos que Hegel lee mucho, que busca ávidamente lo que se publica en Francia. ¿Es admisible que, en estas condiciones, haya descuidado libros que llevan por títulos: *La Religión nacional* y *El espíritu de las religiones*, que haya omitido recoger sobre ellos informaciones precisas?

Le era tanto más fácil obtenerlas cuanto sus relaciones de juventud se trabaron en un medio en que las obras de los francmasones y de los primeros revolucionarios franceses se introducían con facilidad. Y éstas continuaron siendo leídas aun cuando un cierto desencanto sustituyó, en el corazón de los demócratas alemanes, a los entusiasmos de 1789.

Superados por los acontecimientos, en su país, los precursores y pioneros de la Revolución Francesa mantenían todo su prestigio ante la élite alemana. Mientras los franceses se comprometían en los combates titanescos del 93, los alemanes más avanzados

<sup>27</sup> N. de Bonneville, *De l'Esprit des Religions*, París, 1790.

<sup>28</sup> Las relaciones entre la doctrina de Bonneville y el pensamiento de Hegel serán el objeto de un trabajo ulterior.

soñaban con el idilio del 89. Honraban a Mirabeau y a Sieyès. Los más audaces adherían a los girondinos. Pero la Montaña los espantaba y dejaba estupefactos.

En este juego complejo, Bonneville se sitúa de un modo totalmente original. Sube con la primera ola y llevado por ella extiende su reputación hasta en Alemania. Mueve la curiosidad de los alemanes por sus rarezas pero también por su "cosmopolitismo", por su programa social muy avanzado y por su igualitarismo, necesariamente utópico además. Al mismo tiempo los tranquiliza, por su timidez relativa en el dominio religioso.

No se aboca a la religión con la radicalidad con que lo había hecho la crítica filosófica francesa, para quien aquélla se reducía a una invención engañosa de déspotas y prelados. Al contrario, le atribuye, en ciertas ocasiones, una influencia social venturosa, liberadora.

Pero entonces. ¿qué es lo que explica la milenaria sordera de los hombres a la buena palabra? ¿Qué poder diabólico los arrastra, después de haberla escuchado, a obrar como antes, a continuar envidiándose, dañándose y matándose los unos a los otros?

Para Bonneville la respuesta es clara e indudable: es la propiedad privada, ese verdadero "pecado original" que envenena las relaciones humanas. Ella implica el egoísmo, la competencia, la hostilidad entre los hombres. Mientras los tenga bajo su yugo, éstos no tendrán oídos para un mensaje de amor. Fraternidad y propiedad se excluyen recíprocamente. Bonneville quiere unir al género humano a "esta doctrina del amor que es la religión de la felicidad"<sup>29</sup>; así ve él la supresión o al menos la limitación de la propiedad privada.

Con este fin funda con su amigo, el abate Fauchet, el *Cercle social*. Este club no carecía de originalidad. Y va su nombre puede parecer insólito. En tanto Hegel lo conoció, recordemos el sentido que Bonneville le da, sentido que no se devela espontáneamente puesto que cree indispensable explicarlo con amplitud. La palabra *social* toma aquí una significación normativa: se trata, no de lo que caracteriza a toda sociedad sino de lo que

<sup>29</sup> Le Harivel, *Nicolas de Bonneville, pré-romantique et révolutionnaire*, Strasbourg, 1923, p. 7.

califica a la sociedad tal como ella debería ser: una sociedad verdaderamente "social", aquella donde reina la igualdad.

En cuanto a la palabra *círculo*, era muy utilizada en el mundo masónico pero también había sido empleada por los Iluminados: éstos llamaban "círculos" a las subdivisiones administrativas de su organización.

Para Bonneville, un *Círculo social* es la reunión de hombres fraternales, iguales en derechos y bienes. Conociendo esta expresión, ¿podía Hegel ignorar el sentido especial del que la dotaban Bonneville y sus amigos? Se inspira quizás en ella cuando, al examinar lo que distingue la religión y el amor, declara en *El espíritu del cristianismo*: "Un círculo de amor, un círculo de corazones (*Ein Kreis der Liebe, ein Kreis von Gemütern...*) que renuncian recíprocamente a sus derechos sobre toda particularidad<sup>30</sup> y no están unidos sino por una fe común y una esperanza común y en que sólo el goce y la alegría constituyen esta unanimidad del amor, es un pequeño Reino de Dios (*Reich Gottes*); pero su amor no es la religión..."<sup>31</sup>.

Como es sabido, el problema de la incompatibilidad del amor y de la propiedad ocupa un amplio espacio en los escritos del joven Hegel: no se trata sólo del amor sexual sino también de la fraternidad. Es precisamente esta última lo que Bonneville y Fauchet se proponían instaurar gracias a medidas igualitarias.

Entre fraternidad y propiedad, el joven Hegel vacila largamente. No se puede, dice, "servir a la vez a dos señores" (*An einem Zweiherrndienst ist nicht zu denken*)<sup>32</sup>. Pero se puede dudar entre dos servicios y sufrir la propiedad conservando la nostalgia de la fraternidad. La propiedad se muestra despiadada para los humanistas que se resignan a soportarla. Exige de ellos muchos sacrificios. Como lo señala muy justamente Hyppolite, "la riqueza, la seguridad de la propiedad privada, es para Hegel el gran obstáculo a la voluntad general". Hegel deberá transigir con este enemigo y aun ponerse a su disposición. ¿Y por qué? Porque el fracaso de tentativas como las de Fauchet y Bonneville, el olvido y la burla de la fraternidad, en una palabra, el fracaso

<sup>30</sup> Así designa Hegel la renuncia a toda propiedad privada. Cf. el texto de Hegel sobre los esenios (*Nohl*, pp. 258-260).

<sup>31</sup> En su *Essai sur la Maçonnerie* (1784), traducido al alemán por Knigge, J. P., L. Beyerlé trata extensamente de los esenios.

<sup>32</sup> *Nohl*, p. 274.



de la Revolución Francesa, al menos tal como la habían soñado sus iniciadores, muestran que hay en el burgués de fines del siglo XVIII algo que le impide ser ciudadano: es el propietario. Como lo dice aún Hyppolite de un modo excelente: para Hegel, "la Revolución Francesa revela la imposibilidad de considerar en el hombre sólo el ciudadano"<sup>33</sup>.

Y sin embargo, es este ciudadano el que Hegel había buscado apasionadamente, es a esta fraternidad a la que había aspirado. No hablaría con tanta amargura del fracaso de los esfuerzos fraternales si no condenara a quienes son su causa o el instrumento<sup>34</sup>. No es por cierto admiración lo que Hegel experimenta hacia los que destruyen la igualdad y el comunismo de las primeras sectas cristianas. Tampoco goza por la desaparición, en la comunidad cristiana, de lo que ella implicaba, en su origen, de fraternización (¡Hegel emplea en esta época la palabra *Fraternisieren!*)<sup>35</sup>.

Si rechaza en adelante la imitación en el mundo moderno de la bella Ciudad griega, si se aparta del amor cristiano y del comunismo evangélico, no es por disgusto u odio. Simplemente, páginas de la historia han sido vueltas y el bello sueño ya no puede ser actual.

Antes de resignarse a este destino moderno —la propiedad—, Hegel había examinado largamente todas las posibilidades de escapar a ella y sopesado las probabilidades de las diversas tentativas efectuadas en tal sentido. Habla de un modo general y refiriéndose con preferencia a ejemplos antiguos.

¿Pero cómo habría podido no pensar en las ruidosas tentativas contemporáneas que suscitaban un horror y una indignación tan vivos en algunos aristócratas y en ciertos burgueses?

De hecho, lo que irritaba a los enemigos de Bonneville y de Fauchet era el incontestable éxito del *Cercle social*. Al llamado de este precursor de los clubes populares y plebeyos de la Revolución, las multitudes se reunían, hecho que vuelve tanto más sorprendente el olvido en que aquél ha caído en el presente. A fines de 1790, la *Fédération des Amis de la Vérité*, creada por

<sup>33</sup> J. Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, 1955, p. 76, n° 3.

<sup>34</sup> Nohl, pp. 167-168.

<sup>35</sup> Nohl, p. 169. El igualitarismo de Fauchet había sido expresado una vez en esta contraseña: *fraterniser les moyens!*



el *Cercle social*, contaba con 3.000 miembros aproximadamente. A la primera de sus sesiones públicas asistieron cerca de 5.000 personas. El público del *Cercle social* se reclutaba entre las clases más pobres de la población de París.

¿Qué es lo que atraía a los plebeyos al circo del Palais-Royal? ¿Qué los inclinaba a la lectura de la *Bouche de Fer* y de los diversos escritos de Fauchet y Bonneville? Su igualitarismo, su reprobación de la propiedad privada, su lucha contra la desigualdad de las fortunas. Fauchet preconizaba transformaciones radicales e intentaba justificarlas sobre todo por consideraciones de orden sentimental y religioso: el gusto de la fraternidad, la lección del Evangelio.

En este terreno, Bonneville lo acompañaba diligentemente. En cierta medida, éste se encontraba menos ligado a la religión que su compañero que, sacerdote, después obispo constitucional, había conservado según parece una fe profunda y un indiscutible apego al catolicismo. Pero la religión, en distintos grados, los influía no obstante a los dos. Ello explica en parte el destino de ambos. Estos hombres, cuyas ideas políticas y sobre todo sociales habrían debido colocarlos en la vanguardia de la Revolución, adhieren al girondinismo y participan en una política que frenaba el movimiento. Fauchet terminaría en la guillotina; Bonneville, capturado con los girondinos, sólo pudo salvar su cabeza gracias a la contrarrevolución termidoriana. Sin embargo no renegó, ulteriormente, de sus ardientes convicciones republicanas<sup>36</sup>.

Las masas populares, por su parte, se habían apartado poco a poco de ellos. Seducidos primero por el igualitarismo proclamado, por los discursos sobre una fraternidad en la que habían creído, ¿cómo habrían podido adherir mucho tiempo a esa rara mezcla de evangelismo y revolución, de acción positiva y gnosticismo extraño? Weiss caracteriza así el grupo de los discípulos más próximos:

<sup>36</sup> Algunos comentadores de los escritos de juventud de Hegel, en particular Dilthey y Nohl, los refieren a un "período teológico" del desarrollo del pensamiento del filósofo. Contra ellos, G. Lukacs afirma la existencia de un "período republicano". De hecho —el ejemplo de Bonneville lo muestra suficientemente— el republicanismo más decidido está a veces íntimamente unido, al comienzo de la Revolución Francesa, a una exégesis atenta de los textos teológicos. Esta simbiosis ha sido encontrada en los espíritus más audaces pero implica, evidentemente, en estas circunstancias, una concepción muy particular de la "teología".

De Bonneville fue, junto al padre Fauchet, uno de los fundadores del *Cercle social* que, según sus ideas, debía agrupar a todos los amigos de la verdad dispersos sobre el globo, y donde parecen en efecto darse cita los metafísicos más nebulosos y los filósofos más temerarios de Europa”<sup>37</sup>.

¿Qué habría pensado Weiss de los escritos de juventud de Hegel si hubiera tenido la posibilidad de leerlos? ¿No habría colocado a nuestro filósofo también entre estos “metafísicos nebulosos” y estos “filósofos temerarios” dignos de interesarse por el *Cercle social*? Presentado el caso, ¿el joven Hegel no habría desmerecido a sus ojos la colección!

Los informes de los viajeros alemanes otorgan un extenso lugar al *Cercle social*, a *La Bouche de Fer*, a los *Amis de la Vérité*, a las sociedades y periódicos que Bonneville fundó en compañía del padre Fauchet. Cuando Halem, francmasón amigo de Bode, visita París en 1790, es introducido de inmediato por Elsner en los medios ligados al *Cercle social* y asiste a algunas sesiones de este club. Sin duda Halem no se siente enteramente seducido, pero al menos se interesa vivamente puesto que vuelve allí varias veces. Para juzgar sus apreciaciones, es necesario tener en cuenta la prudencia que se obliga a observar. No quiere comprometerse demasiado. Él mismo coloca en exergo en la edición de sus *Lettres*, la advertencia: *Dicenda tacenda calles!* Es posible que no sea sólo una mera aperiencia su crítica al “misticismo” de la *Bouche de Fer*, el periódico de Bonneville, crítica que reconoce sin reservas el carácter razonable de los principios generales en que se inspira su redactor<sup>38</sup>. Pero, justamente, lo que califica de “místico” es ese tono y modalidad que Hegel también adoptará muy pronto en sus escritos de juventud. Brissot, amigo de Bonneville, le reprocha el estar “leno de las ideas de la Biblia y de la masonería”<sup>39</sup>. Pero lo que suena como un semi-reproche en boca de Halem y Brissot, ¿no se volvería un elogio, para el joven Hegel? ¿No aprobaría acaso éste a Fauchet, comentando ante una gran multitud un pasaje del *Contrato social de Rousseau*? Halem evoca

<sup>37</sup> *Biographie universelle* (Michaud), París, 1843, t. V, p. 37.

<sup>38</sup> Halem, *Blicke auf einen Theil Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs bey einer Reise vom Jahre 1790*, Hambourg, en C. E. Bohn. 1791, II, p. 45. Traducción francesa por Chuquet, *Paris en 1790, voyage de Halem*, París, 1896.

<sup>39</sup> P. 209. n° I de la traducción del *Voyage de Halem* por Chuquet.

la traducción de Bode de los *Jésuites chassés de la Maçonnerie*. No dedica menos de dos cartas enteras (la octava y la décimo-séptima) al *Cercle social*. Y su libro, mal recibido por los *Annonces savantes de Göttingen*, había sido en cambio calurosamente aprobado por la *Gazette littéraire générale* de Schütz y Loder y por la *Bibliothèque générale allemande*. Hegel leía ambas revistas. Pero, ¿le era necesario su estímulo para interesarse en una obra que daba las últimas noticias de la Revolución? Obra por la que, una vez más, quedaba vinculado a Bonneville.

### "Les Amis de la Vérité"

Bonneville y Fauchet no colocan sólo al servicio del *Cercle social* su infatigable actividad de organizadores y publicistas. Son también los fundadores de la *Confédération universelle des Amis de la Vérité* \*. Este título pomposo debe retener nuestra atención. Es propagado por toda una literatura y en primer lugar por los *Annales de la Confédération des Amis de la Vérité*. Halem atestigua, en 1790, la gran influencia en París de esta asociación <sup>40</sup> cuyo mismo nombre proclama intenciones internacionales: ella se quiere "universal". En cuanto a la expresión "amigos de la verdad", que Bonneville emplea incesantemente para designarse a sí mismo y a sus amigos, heredada sin duda de un movimiento masónico particular (la *Ordre des Philalèthes*), parece haber sido particularmente cara a los Iluminados y a los demócratas alemanes.

No podemos pensar en hacer aquí un repertorio de los empleos de la expresión "amigo de la verdad" en Alemania a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Pero algunos ejemplos bastarán sin duda para hacer surgir el matiz de significación que tomaba en ciertos medios. Designaba en general a los adversarios de un "oscurantismo" y de un "despotismo" a los que se acusaba de preparar siempre "autos de fe contra todo amigo de la verdad" <sup>41</sup>. Knigge había publicado en 1795 el *Manifeste*

\* Confederación universal de los Amigos de la Verdad. (N.T.)

<sup>40</sup> Halem, *op. cit.*, II, pp. 46-48, 165.

<sup>41</sup> H. Voegt, *Die deutsche Jakobinische Literatur und Publizistik (La littérature et le journalisme jacobins allemands)*, Berlín, 1955, p. 227.



*d'une association non pas secrète mais tres publique des Amis de la Vérité, de l'Honnêteté et de l'ordre public, adressé à leurs contemporains*<sup>42\*</sup> y quería efectivamente fundar una "Liga pública de los Amigos de la Verdad"<sup>43</sup>.

Baggesen, admirador ferviente del Iluminismo, cuyos últimos representantes había buscado en su larga gira por Alemania, por encargo de su protector, el príncipe Frédéric-Christian de Schleswig-Holstein —animado del mismo fervor—, calificaba a éste de "amigo de todos los amigos de la verdad"<sup>44</sup>.

Rebman<sup>45</sup> comenzará así un poema sobre la muerte de Knigge: "Amigo perseguido del Derecho y de la Verdad..."<sup>46</sup>, y sobre la tumba de Schröder, gran masón e Iluminado demócrata, su viuda hizo grabar un epitafio que comenzaba con estas palabras: "Al amigo de la verdad y del derecho..."<sup>47</sup>.

En la misma época, el demócrata Frey propagaba las ideas revolucionarias en un "Círculo de bravos Amigos de la Verdad"<sup>48</sup>. Pero va Volney, en su célebre obra rápidamente traducida al alemán<sup>49</sup>, ¿no se hacía llamar "Amigo de la verdad" por el Genio de las Ruinas<sup>50</sup>?

Elsner, en todo caso, lector de la *Chronique du Mois* y asiduo visitante de las sesiones del *Cercle social* y de la *Confédération des Amis de la Vérité*, no ignoraba ciertamente el sentido actual de la expresión que utilizaba, cuando declaraba que los "amigos de la verdad" deberían alegrarse de ver que "el ciudadano de Fréjus"<sup>51</sup> y el filósofo de Königsberg crearon una cadena

<sup>42</sup> Le Forestier, *op. cit.*, p. 644.

\* Manifiesto de una asociación no secreta sino muy pública de los Amigos de la Verdad, de la Honestidad y del orden público, dirigido a sus contemporáneos. (N.T.)

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 645.

<sup>44</sup> Hans Schulz, *Friedrich-Christian Herzog von Schleswig-Holstein*, Stuttgart y Leipzig, 1910, p. 132.

<sup>45</sup> En una carta a Niethammer, Hegel evoca a Rebmann como alguien muy conocido por los dos amigos, al menos de nombre (*Briefe*, II, p. 153).

<sup>46</sup> H Voegt, *op. cit.*, p. 152.

<sup>47</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 32, p. 511.

<sup>48</sup> J. Streisand, *Deutschland, 1789-1815*, Berlín, 1959, p. 85.

<sup>49</sup> Ver abajo, segunda parte, capítulo I.

<sup>50</sup> Las ruinas, comienzo del capítulo V, en *Oeuvres*, p. 15: "¡Oh amigo de la verdad!"

<sup>51</sup> Sieyès, que perteneció —recordémoslo— al *Cercle social* y a los *Amis de la Vérité* (ver Halem, *op. cit.*, p. 167).



continua de pensamiento que va de las costas del Mediterráneo a las del Báltico”<sup>52</sup>.

En junio de 1822, Hegel recibe la extraña carta de un desconocido, Duboc, que desea trabar con él relaciones filosóficas y que se presenta así: “En la medida en que un hombre es capaz de conocerse y juzgarse a sí mismo bajo la envoltura terrestre, entonces yo me considero un amigo de la verdad”<sup>53</sup>. Este comerciante francés agrega que vive retirado cerca de Hamburgo, con su familia y con... sus “parientes en la verdad (*Wahrheitsverwandten*)”<sup>54</sup>.

Por cierto, se puede expresar el amor a la verdad sin incurrir necesariamente por ello en la sospecha de jacobinismo, masonería e Iluminismo...

La cualidad particular de los *Wahrheitsverwandten* de Duboc aparece sin embargo cuando éste revela su ferviente amistad con Reinhold, que morirá en 1823 y del que editará algunas obras. Pues si hay un alemán que conoce el sentido particular de la expresión *amigo de la verdad*, es por cierto Reinhold. Heredero de las tradiciones masónicas e Iluministas de Bode, amigo de Knigge, Reinhold había desplegado una intensa actividad en la masonería, durante toda su vida y también, al final de ésta, en Hamburgo<sup>55</sup>.

En su carta a Hegel, Duboc se refiere además a “nuestro Bernardino de Saint-Pierre”. Éste, francmasón también, había colaborado en sus comienzos, en las publicaciones de Bonneville y de L. S. Mercier<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Droz, *op. cit.*, p. 75.

<sup>53</sup> *Briefe*, II, pp. 320-322.

<sup>54</sup> M. Carrère traduce por: “mis hermanos en la verdad” (*Correspondance de Hegel*, II, p. 280), lo que, involuntariamente, confiere a este texto un aire más masónico.

<sup>55</sup> Sobre esta actividad en Hamburgo, ver, por ejemplo, H. Schulz, *Friedrich-Christian Herzog zu Schleswig-Holstein, passim*, y más especialmente, pp. 175-178.

<sup>56</sup> Ver *Le Bien Informé* (periódico publicado en el *Cercle social* por Bonneville y L. S. Mercier), 1797, n° 14, p. 2: *Sur une bouteille jetée à la mer*. En una carta a los directores, Bernardin de Saint-Pierre escribe: “Sólo le pido un rincón perdido en *Le Bien Informé* pero no en vuestro recuerdo. Salud y Fraternidad. De Saint-Pierre. P.S.: le ruego tenerme presente en el recuerdo de nuestros amigos comunes”. Ver también *Le Bien Informé*, N° 103, p. 3; n° 106, p. 2; n° 109, p. 1; n° 115, p. 3, y *La Bouche de fer*, n° 16, enero de 1791, pp. 40-44.

Duboc publicará en 1827 una pequeña obra filosófica: *De la dignité de l'homme et de l'importance de son séjour ici-bas comme moyen d'élévation morale, dédié aux amis de la vérité sans distinction* <sup>57\*</sup>.

Persiste pues en esta expresión: "Amigo de la verdad", y se comprende que Hegel le responda, respetando una distinción significativa:

"Gracias a su primera carta, estaba contento de conocer a un caluroso amigo de la verdad (*mit einem warmen Freunde der Wahrheit*) y ahora, gracias a la segunda, a un conocedor de las formas en que la filosofía se esfuerza por captar la verdad" <sup>58</sup>.

Este intercambio de cartas inaugura la durable amistad de Duboc y de Hegel. Éste, en 1822, al volver de los Países Bajos, no dejará de visitar en Hamburgo a su "amigo" Duboc <sup>59</sup>, que vendrá a su vez a Berlín, invitado por Hegel: aquí Duboc tomará parte en la educación del hijo de Altenstein <sup>60</sup>.

### Los Iluminados de Baviera

La Orden de los Iluminados fue fundada en 1778, en Ingolstadt, por el presbítero Adam Weishaupt. Enemigo encarnizado de los jesuitas, había imaginado oponerles una sociedad secreta, sólidamente organizada. Se trataba de hacer triunfar contra los jesuitas, particularmente influyentes en Baviera, la razón y la ciencia, la dignidad humana y la virtud, pero también una nueva orientación política.

Con toda evidencia, Weishaupt no se había inspirado sólo en la organización interna de la Sociedad de Jesús, sino también en la estructura y las costumbres de la francmasonería. La meta final de la Orden no era revelada inmediatamente a los nuevos

<sup>57</sup> Bruxelles, 1827.

\* Sobre la dignidad del hombre y la importancia de su residencia terrenal como medio de elevación moral, dedicado a los amigos de la verdad sin distinción. (N.T.)

<sup>58</sup> *Briefe*, II, p. 325.

<sup>59</sup> *Briefe*, II, pp. 366-367.

<sup>60</sup> *Briefe*, III, p. 276.

adeptos, pero les era descubierta de un modo progresivo, durante las ceremonias de iniciación que daban acceso a grados cada vez más elevados. Los miembros de la Orden no debían revelar públicamente nada de lo que aprendían de ese modo, ni de lo que se les ordenaba hacer. Se ocultaban bajo seudónimos y usaban un lenguaje cifrado.

Los planes de Weishaupt permanecieron siempre, según parece, bastante confusos, pero su inspiración general presenta un carácter "progresista" absolutamente innegable. Antes de elegir el título de Iluminados, ¿no había denominado Weishaupt a su organización la Orden de los *Perfectibilistas*<sup>61</sup>? Este nombre constituía ya un programa, revelaba un proyecto de perfeccionamiento, de mejoramiento de los hombres y de su sociedad e implicaba así la posibilidad misma del progreso. De este modo, la organización se situaba en la prolongación de las "Luces". Visiblemente Weishaupt había leído las obras masónicas de Lessing y aplicaba su lección. Intellectualmente seducido por una especie de anarquismo atemperado, combatía el principio mismo del Estado. Quería al mismo tiempo enseñar a sus discípulos el amor a la libertad, el respeto a los derechos del hombre. La verdadera moral, según él, se encuentra en la enseñanza auténtica de Cristo, que se confunde con la de la razón y que debe volverse a descubrir eliminando todas las doctrinas religiosas intolerantes y opresivas. Si se piensa en la fecha en que estas cosas eran dichas, hay que reconocer que Weishaupt no carecía de audacia. Muchos políticos franceses, en 1789, no profesaban ideas tan osadas. ¿No había elegido Weishaupt, temerariamente, el nombre de *Spartacus*?

Se mostraba en cambio mucho más tímido en lo que respecta a la elección de los medios propios para realizar su programa. En realidad, contaba esencialmente con la educación. Creía que todo puede transformarse gracias a una buena educación y en esto reforzaba una corriente de opinión ya muy poderosa, sobre todo en los medios masónicos. El sentimiento de que una buena instrucción permite cumplir sin violencia las reformas sociales indispensables, animó a muchos demócratas franceses, en tiempos de la Revolución; pero tal sentimiento encontró una acogida aun

<sup>61</sup> Cf. Léopold Engel, *Geschichte des Illuminaten-Ordens*, Berlín, 1906, p. 67.

más complaciente entre los alemanes. Las huellas del Iluminismo en la Prusia de Hardenberg y de Altenstein, se encuentran quizás en este esfuerzo meritorio que aquélla hizo para organizar la instrucción pública —esfuerzo en el que Hegel y sus amigos participaron celosamente.

El acento puesto por Weishaupt en la necesidad de una formación moral, de una educación previa a toda acción política, destacaba bastante bien el carácter totalmente reformista de su programa. Se lo acusó en seguida, muy injustamente, de tentativa de subversión violenta. Fascinado por un ideal cuya realización exigía una revolución, no era sin embargo revolucionario.

Esto se ve en la elección de otro medio por él preconizado. No pensaba de ningún modo encontrar en el pueblo un apoyo, o un medio de acción y aun mucho menos en dar al pueblo la teoría de sus necesidades y de su práctica. Pero se proponía conquistar poco a poco para su causa a individualidades de élite y a personajes influyentes. Se dirigía preferentemente a los soberanos, ministros, funcionarios, escritores y artistas y, en tanto el futuro pertenece a la juventud, muy particularmente a los maestros que la forman. Se trataba para él de ejercer una influencia sobre los espíritus. Los cuerpos, creía, seguirían; y aun los cuerpos constituidos. ¡Y hasta los gobiernos!

Los Iluminados limitaron al principio su proselitismo a Baviera, donde reclutaron algunos encumbrados personajes del Estado, como Montgelas. Pero su influencia permanecía extremadamente reducida y precaria en el momento de recaer la elección en la persona del barón de Knigge.

Adolphe François de Knigge gozaba ya de cierta reputación literaria (aún se lee su *Ugmang mit Menschen*) y de una influencia masónica segura. Trabajó amistad con Weishaupt y su intervención en la Orden fue decisiva. En 1780, bajo su propuesta, la Orden decidió unirse a la masonería, “infiltrarse” y, de alguna manera, conquistarla. En adelante sólo se admiten en la Orden masones llegados al grado de Maestro. Knigge se consagró con éxito al reclutamiento de nuevos miembros. Se esforzaba en conquistar para la Orden a los venerables de las logias ya existentes, después a los principales dignatarios de estas logias y, por último, cuando todo triunfara, esperaba ver la “caída” de logias enteras en el Iluminismo <sup>62</sup>.

El éxito alcanzó alguna amplitud. Se estima generalmente



que los Iluminados contaron con cerca de 2.500 miembros <sup>63</sup>. Este número es particularmente notable si se admite que los Iluminados cuyo nombre se ignora eran semejantes a los que fueron pronto desenmascarados, alrededor de cincuenta. Señalemos algunos entre ellos: el filósofo Feder, cuyas obras leía y apuntaba el joven Hegel cuidadosamente <sup>64</sup>; los célebres filósofos y periodistas berlineses Nicolai, Biester, Gödike; Reinhold, amigo y maestro de Duboc, al que Hegel estimó siempre, y Jacobi, del que se hizo amigo en Munich; Herder, Wieland y Goethe, quien fue amigo de Hegel durante la estadía del filósofo en Jena; Schlosser, el historiador, cuñado de Goethe; Körner, amigo de Schiller; Mauvillon, el teórico militar, colaborador de Mirabeau; Böttiger, uno de los Iluminados más fervientes, al que Hegel permaneció unido toda su vida y al que visitaba en compañía de su protector en Berlín, Johanes Schulze, él mismo masón muy activo; Zacharias Werner, y también Stolberg antes de su conversión al catolicismo y su pasaje a la reacción política; los pedagogos Campe y Pestalozzi; Mozart y el autor del libreto de *La flauta mágica*, Schikaneder; Leuchsenring, amigo de Forster, de Schlabrendorff y de Celsner, protegido de ese conde de Hesse-Homburgo, Iluminado también, que fue como el padre adoptivo de Sinclair, compañero de juventud de Hegel; Charles-Auguste de Saxe-Weimar; Dalberg, futuro primado de Alemania y príncipe soberano de Francfort; Montgelas, jefe del gobierno de Prusia en momentos en que Hegel recibe el ofrecimiento de una cátedra de profesor en Berlín <sup>65</sup>.

Algunos franceses participaron en el movimiento. No sólo Bonneville, sino también Fauchet, Brissot, Mirabeau, Talleyrand.

Cierto número de personalidades universitarias y políticas fueron acusadas además de haber pertenecido a la Orden, sin que ello pueda establecerse con plena certeza. Las señalamos en

<sup>62</sup> Esta fue, en particular, la suerte de la logia *Einigkeit*, en Francfort, cuando, después del deceso del venerable J. P. Gogel, su sucesor Du Fay adhirió al Iluminismo. Hegel ha entrado en estrecho contacto con numerosos miembros de esta logia: ver más adelante, capítulo VIII.

<sup>63</sup> Le Forestier, *op. cit.*, p. 399.

<sup>64</sup> *Dokumente*, pp. 55-81.

<sup>65</sup> Cuando Hardenberg fue conquistado al Iluminismo, en 1784, Knigge escribió que era "una muy grande adquisición" (citado por Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der französischen Revolution*, Berlín, 1942, p. 60).

tanto han jugado un papel importante en la vida de Hegel: Creuzer, J. P. Richter, los profesores Boeck, Thibaut y Thiersch, así como Niethammer<sup>66</sup> e incluso Tieck<sup>67</sup>.

Los documentos originales concernientes al Iluminismo bávaro son bastante dispares. Están constituidos en general por los panfletos y denuncias que ocasionaron su hundimiento a partir de 1783. Los reaccionarios bávaros se desataron contra los Iluminados, a los que acusaban de ateísmo, anarquismo, conspiración. Consiguieron desencadenar contra ellos persecuciones oficiales. Montgelas fue desinvestido de sus funciones<sup>68</sup>; Weishaupt fue destituido de su cátedra de profesor y debió huir al extranjero; los miembros conocidos de la Orden sufrieron todas vejaciones arbitrarias. Se les acusó de todos los crímenes, cuando en realidad apenas habían expresado intenciones, sin pasar nunca a la acción. Pero el poder sentía todo el peligro de que hombres pacíficos soñaran sin trabas con la libertad, la igualdad y la fraternidad. Y los persiguió con furor.

Aplastado en Baviera y destruido hacia 1785 como organización, el movimiento iluminista persistió esporádicamente en el extranjero y por ejemplo en Saxe, donde Bode le conservó un resto de vida; o aun en Weimar y en Francfort. Pero puede decirse que después de la disolución de la organización misma, el espíritu del Iluminismo continuó animando a los alemanes más lúcidos y más audazmente reformistas.

La represión ciega y excesiva de la que los Iluminados habían sido víctimas hizo de ellos una especie de símbolo de la lucha contra el oscurantismo y la tiranía. Pero el estallido de la Revolución Francesa provocó una reinterpretación y una radicalización del sentido que la opinión pública daba retrospectivamente a la empresa de aquéllos.

Recibida primero en Alemania con simpatía o estupor, según los medios sociales y sus inclinaciones propias, la Revolución Francesa va a suscitar progresivamente la desconfianza, después la hostilidad cada vez más grande de aquellos que se sienten amenazados. Salido de los soberanos y sus cortes, el movimiento de resistencia a la Revolución va a extenderse poco a poco a

<sup>66</sup> Le Forestier, *op. cit.*, p. 711.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 709, nº 4.

<sup>68</sup> Volvería al poder en 1799, para hacer triunfar en la política bávara una especie de desquite de los Iluminados.

toda la nobleza, a la burguesía, y aun a esos intelectuales que habían aceptado tan calurosamente las divisas de libertad, igualdad y fraternidad. Se desencadenará entonces contra la Revolución una campaña encarnizada de denuncia y calumnia a la que sólo se opondrán algunos espíritus libres, aislados de la masa del pueblo. Esta campaña antirrevolucionaria y antifrancesa se injertará en el movimiento antiiluminista: Iluminismo, jacobinismo y francofilia se encontrarán entonces confundidos en la misma reprobación. E, inversamente, los amigos de Francia, los últimos defensores del ideal revolucionario, se reclutarán entre los antiguos Iluminados y sus herederos espirituales. La simple evocación de los nombres de Knigge y de Rebmann basta para mostrarlo.

En la exaltación del gran movimiento de reacción contra la Francia revolucionaria, nació aquella acusación fantástica, impuesta a la creencia de la opinión pública alemana por una propaganda tenaz: ¡el Iluminismo bávaro es la verdadera fuente de la Revolución Francesa <sup>69</sup>!

Para justificar esta acusación según la cual el Iluminismo exportó a Francia su espíritu de anarquía e impiedad, la reacción debe designar exportadores. Fuera de Mirabeau, que llega a Alemania en 1786, descubre uno en la persona de Bode que, poco antes de la Revolución, había vuelto a París en compañía de Busche y había colaborado allí con Bonneville. Y Bonneville se vuelve pronto un agitador, un publicista revolucionario, el fundador del *Cercle social*.

Estas acusaciones y denuncias fueron propagadas en particular por dos folletos de Göchhausen y de Grollmann, ambos aparecidos en 1793 en Francfort, en la ciudad a la que Hölderlin llegará en 1796 y Hegel en 1797. Hegel no ignoraba por cierto la existencia y el destino del Iluminismo bávaro, pues éste era conocido en toda Alemania. ¿No había jugado un papel importante en el

<sup>69</sup> Sobre este punto podrá consultarse: Droz, *op. cit.*, quinta parte, cap. I, y la tesis de M. Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie*.

Un famoso opúsculo de denuncia antiiluminista nos da un ejemplo de esta imputación: "No son los franceses los inventores de este gran designio de poner el mundo cabeza abajo; tal honor corresponde a los alemanes" (*Las nuevas tareas de Spartacus-Weisshaupt y Philon-Knigge en la Orden de los Iluminados*, anónimo, en alemán, Munich, 1794, p. IX).



asunto Fichte, en Jena, la sospecha de Iluminismo? <sup>70</sup> Las acusaciones de libre pensamiento, jacobinismo e Iluminismo van juntas. Los corresponsales de Hegel aluden a veces a ello. Schelling le escribe, en una carta de enero de 1796: "Se plantean aquí y allá cuestiones a mi respecto: si soy demócrata, *Aufklärer*, Iluminado, etc." <sup>71</sup>. Hegel, condiscípulo de Schelling, sabe muy bien que éste es, en esa época, el menos demócrata y *Aufklärer*...

Pero tampoco puede dudar de que sea Iluminado, en el sentido de que todos los demócratas alemanes de esta época permanecen unidos a la memoria, a las ideas y a los secuaces del Iluminismo bávaro. En una carta a sus padres, Schelling relata así la etapa en Heidelberg en el curso de un viaje efectuado en 1796: "Quería además visitar al consejero consistorial Mieg, para quien, en Heilbronn, se me había dado una comisión, pero me comunicaron que no lo encontraré en su casa y que debo ir a lo del profesor Wedekind. ¡Tanto mejor!, pensé. Tenía mucha curiosidad de conocer a *este último*, porque se distinguió en el dominio del derecho natural y por esta causa fue perseguido" <sup>72</sup>.

Mieg es ese Iluminado que introdujo a Pestalozzi en los secretos de la Orden <sup>73</sup>. En cuanto a Wedekind, Iluminado y francmasón, compañero de Forster, se cuenta entre los revolucionarios alemanes más decididos <sup>74</sup>.

Precedentemente, Schelling había aludido a las "sociedades secretas" consagradas a la propaganda democrática y revolucionaria, pero, desgraciadamente, la página de la carta está arrancada precisamente en este lugar, sin duda por los destinatarios, que quisieron hacer desaparecer un pasaje en particular peligroso <sup>75</sup>: en la continuación de esta correspondencia, Schelling recordará las "recomendaciones paternas sobre la prudencia en las cartas" <sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Ver Droz, *op. cit.*, p. 272. El suegro de Fichte, el médico suizo Rahn, ha pertenecido efectivamente a la Orden.

<sup>71</sup> *Briefe*, I, p. 35.

<sup>72</sup> *Aus Schellings Leben*, editado por G. L. Plitt, Leipzig, 1869-1870, t. I, p. 100.

<sup>73</sup> Rossberg, *op. cit.*, pp. 68 y 82. Ver también Le Forestier, *op. cit.*, p. 220, n° 2.

<sup>74</sup> Ver abajo, p. 110.

<sup>75</sup> *Aus Schellings Leben*, p. 97.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 117.



### Ilustrados e Iluminados \*

En la carta que acabamos de mencionar, Schelling emplea la palabra *Illuminat* para designar al miembro de la secta del Iluminismo. Pero otro término alemán era también corrientemente utilizado en el mismo sentido: *der Erleuchtete*.

Presentaba la ventaja del equívoco pues significaba igualmente, según las necesidades, *ilustrado* [*éclairé*] en el sentido de la filosofía de las Luces, e *iluminado* [*illuminé*], ya sea en el sentido místico o religioso, o de *miembro de la Orden* de los Iluminados de Baviera.

En tanto el término era no obstante usado, bajo la presión de la actualidad, más a menudo para designar un *Iluminado de Baviera*, los escritores preferían evitar toda confusión, reservando la palabra *aufgeklärt* para calificar a un hombre *ilustrado* tocado por las Luces, por la *Aufklärung*, aun cuando el Iluminismo representara típicamente el cumplimiento de la *Aufklärung*.

Hegel llega a elegir las palabras *Erleuchtung* y *erleuchtet* para indicar una operación que no parece tener relaciones con el Iluminismo bávaro <sup>77</sup>.

Podríamos sin embargo presentar numerosos textos de la época en los que la palabra *Erleuchtung* es empleada más especialmente por los Iluminados, los francmasones y sus amigos, por ejemplo por Bode <sup>78</sup> y Schiller <sup>79</sup>.

Así el Landgraf de Hesse-Cassel recordará en sus *Mémoires* los avatares de "la nueva asociación [...] que se llamaba los Iluminados (*welche sich die "Erleuchteten" nannte*)" <sup>80</sup> y Hans Schulz, en su biografía del duque Frédéric Christian de Schles-

\* Traducimos "*éclairé*" por *ilustrado* e "*illuminé*" por *iluminado*. (N.T.)

<sup>77</sup> Ver, por ejemplo, *Nohl*, p. 164, p. 313: "Er wird von einem Licht erleuchtet". La palabra "*erleuchtet*" es empleada en el sentido de *ilustrado*, a propósito de Galileo, en la traducción del texto de Laplace citado por Hegel, *Filosofía del Derecho*, en *Werke* (Glockner), VII, p. 360, fin de la nota.

<sup>78</sup> J. J. Christ. von Bode, *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern* (*Reflexiones sobre la persecución de los Iluminados en Baviera*), 1786, p. 45.

<sup>79</sup> En la *Sendung Moses*, Schiller habla de los *erleuchteten Männer*.

<sup>80</sup> Citado por Rossberg, *op. cit.*, p. 76.

wig-Holstein, hablando de los Iluminados, establecerá la sinonimia: *Die Illuminaten, die Erleuchteten* <sup>81</sup>.

Sus adversarios retoman la misma palabra para estigmatizarla. El mismo Leopold Stolberg, en su tan célebre oda *Cassandra* (1796), exclamaba:

¡Oh, miradlos todavía  
qué hipócritas traidores,  
miradlos a los ojos fijamente,  
he aquí los Iluminados (*den Erleuchteten*) <sup>82</sup>!

¿No quiere Ælsner dar a entender nada cuando, en 1794, escribe en sus *Bruchstücke*?:

“Pienso en el decreto sobre la *libertad de cultos*, decreto que hace honor al espíritu pujante (Sieyès) que lo concibió y al espíritu sutil e ilustrado (Antoine Talleyrand-Périgord) que, desarrollándolo, sacó de él una amplia y sabia enseñanza para el pueblo” (*dem feinen und erleuchteten Geiste...*) <sup>83</sup>.

Contrariamente a su hábito en esta obra, es Ælsner mismo quien subraya el adjetivo *erleuchtet* y califica así a Talleyrand, al que todos consideran como antiguo integrante de la Orden de los Iluminados de Baviera. Es evidente que, por esta palabra subrayada, no quiere designar aquí simplemente a un hombre *ilustrado* en el sentido ordinario del término.

Hay palabras que se evita emplear en su significación corriente porque el uso contemporáneo les da una significación especial, aberrante o peligrosa. Indudablemente es el caso de la palabra *Erleuchtet* en la época de Hegel.

Pues el gran temor despertado por el movimiento iluminista no se apaciguó rápidamente.

Un informe de policía revela que el profesor Thiersch, colega

<sup>81</sup> H. Schulz, *Friedrich Christian Herzog zu Schleswig-Holstein*, Stuttgart y Leipzig, 1910, p. 69.

<sup>82</sup>

“O sehet doch  
Noch jetzt den gleissenden Verrätern  
Seht den Erleuchteten grad in's Auge!”

<sup>83</sup> Ælsner, *Bruchstücke aus den Papieren eines Augenzeugen und unparteiischen Beobachters der Französischen Revolution*, s. 1. 1794, p. 79.

de Hegel en Munich y amigo, estaba secretamente vigilado durante su estada en París en 1813 porque era sospechado de Iluminado; y que el Imperio napoleónico acusaba a los Iluminados de haberse vuelto antifranceses <sup>84</sup>.

Pero Le Forestier, que señala esta sorprendente vigilancia policial ejercida sobre el apacible filólogo alemán, no indica lo que es aun más sorprendente: que la sospecha policial no era quizás absurda <sup>85</sup>.

En Alemania, la desconfianza antiiluminista persistió largo tiempo entre los adversarios del liberalismo <sup>86</sup> y el príncipe de Hardenberg, jefe del gobierno prusiano, que había pertenecido a la Orden de los Iluminados y que protegía a los antiguos iniciados, era siempre vivamente criticado a causa de esto.

Altenstein se mostraba, en el gobierno, como uno de los más fieles apoyos del "partido" de Hardenberg y, en la Universidad de Berlín, animaba a los liberales. Cuando Niethammer, también acusado de Iluminismo <sup>87</sup>, escribe a Hegel que piensa reunírsele en Berlín y que Altenstein preguntó a Jacobi (antiguo Iluminado) por él —Niethammer—, puede preguntarse si no emplea deliberadamente la expresión *ein erleuchteter Minister* <sup>88</sup> para designar al ministro prusiano de Instrucción Pública.

<sup>84</sup> Le Forestier, *op. cit.*, p. 714.

<sup>85</sup> Sobre la actividad político-masónica de Thiersch, ver el artículo: *Professor Thiersch und die Freimaurerei in Baiern*, en *Historische politische Blätter*, 1867, II, pp. 68-72.

<sup>86</sup> En 1816, L. de Haller, filósofo de la Restauración que Hegel critica tan duramente en su *Filosofía del Derecho*, tronaba aún contra el Iluminismo (cf. Le Forestier, *op. cit.*, p. 693).

<sup>87</sup> Lo que nos importa aquí es, más que su pertenencia real a la Orden, la acusación lanzada contra Niethammer y que, fundada o no, debía imponerle cierta línea de conducta. Un documento de la policía francesa coloca a Niethammer, con Thiersch y Anselmo Feuerbach, entre los Iluminados (cf. Le Forestier, *op. cit.*, p. 711). Le Forestier subraya con razón el carácter conjetural y aun fantasioso de las indicaciones proporcionadas por el espía francés que establece este documento. Sin embargo, a nuestro entender, al lado de errores groseros e invenciones fantásticas, contiene también indicaciones plausibles. En lo que concierne a Niethammer, no puede olvidarse que fue amigo de Goethe, Fichte y Jacobi y además que, en 1792, por incitación de Schiller, entonces muy teñido de masonería e Iluminismo, intervino *de facto* en una brillante controversia masónica traduciendo al alemán *l'Histoire des chevaliers hospitaliers* de Vertot (*Geschichte des Malteserordens*, con un prefacio de F. Schiller, Jena, 1792).

<sup>88</sup> *Briefe*, II, p. 209. M. Carrère traduce: "un ministro ilustrado" (*Correspondance de Hegel*, II, París, 1963, p. 186).

El propio Hegel, en la carta en que hace homenaje a Hardenberg de su *Filosofía del Derecho*, ¿califica por mera inadvertencia de “ilustrado” (*erleuchtet*) al gobierno de Su Majestad prusiana <sup>89</sup>?

### Los Évergètes

Se sentirá mejor cuál era el clima político en que Hegel medita durante su estada en Suiza, cuando se sepa que en la época en que se relacionaba con Celsner, éste era vigilado al menos por dos policías: la policía suiza que procedió inmediatamente a su expulsión y la policía prusiana. Pero hay lugar para pensar que las policías francesa, austríaca e italiana se interesaban también en él.

El 7 de junio de 1794, el residente prusiano en Suiza, Marval, dio a conocer a su gobierno que su “hombre de confianza” había espiado a los emisarios revolucionarios K. E. Celsner, J. G. Kerner y Gorani durante una comida en Berna: “Éstos hablaban de una conspiración urdida en Berlín. Había que apresurarla, pues era importante” <sup>90</sup>.

Tuvimos ya ocasión de hablar del revolucionario suevo J. G. Kerner <sup>91</sup>. En cuanto al revolucionario italiano Gorani, amigo de Beccaria, refugiado en Francia, estaba dedicado a una labor de agitación política en los países extranjeros. Escribía *Lettres* audaces a los distintos soberanos, las publicaba e intentaba propagarlas más allá de las fronteras francesas.

No nos asombraremos de comprobar que algunas *Lettres* de Gorani fueron publicadas en el *Cercle social* <sup>92</sup> y destacaremos, una vez más, los lazos de Celsner con los miembros y amigos de este club.

La actividad de Gorani no era desconocida por Hegel, puesto que *Minerva* editaba frecuentemente la traducción de sus escritos <sup>93</sup>.

<sup>89</sup> *Briefe*, II, p. 242.

<sup>90</sup> *Archives secrètes de l'État prussien* (Rep. II, N° 91, France, *Varia Publica*) según Rossberg, *op. cit.*, p. 209.

<sup>91</sup> Ver abajo, cap. I, p. 17.

<sup>92</sup> *Lettre au roi d'Espagne*, París, 1-3-1793, *Cercle social*.

<sup>93</sup> Ver *Minerva*, noviembre de 1792, pp. 1 y 91; diciembre de 1792, p. 15. Celsner hace el elogio de las *Lettres* de Gorani en su ensayo sobre



Poco después de su encuentro en Berna con *Ælsner*, *Gorani*, acusado sin duda justamente de querer volver a Italia para desarrollar allí la propaganda revolucionaria, fue también expulsado de Suiza, por intervención del enviado de Austria.

Rossberg, que cita el comunicado del espía prusiano acerca de la conversación de *Ælsner*, *Kerner* y *Gorani*, y que es habitualmente tan malignamente hábil para descubrir las influencias extranjeras, masónicas y revolucionarias en la vida política interior alemana, omite señalar una coniuñción de hechos que es difícil considerar como una simple coincidencia.

¡En momentos en que los tres revolucionarios evocaban en Berna una conjuración urdida en Prusia, ésta se tramaba efectivamente! Puede preguntarse si *Ælsner* no estaba al corriente —y en verdad no habría nada de extraño— de los esfuerzos intentados en esta fecha por ciertos revolucionarios prusianos para volver más activa la *Orden de los Evergètes*.

El asunto comenzó en 1791 y terminó en 1796. La asociación secreta de los *Evergètes* había nacido en Silesia. ¿Sus fundadores? Hombres muy conocidos: *Zerboni*, alto funcionario prusiano, poeta en un momento, librepensador, admirador de la Revolución Francesa; *Hans von Held*, escritor revolucionario conocido; *von Leipziger*, oficial y crítico militar; *Contessa*, a la vez comerciante y poeta; y el célebre masón *Fessler*, sospechoso de todos los gobiernos de los Estados en que intentó establecerse y redactor de los estatutos de la organización cuyo carácter iluminista había discernido perfectamente<sup>94</sup>.

Enteramente sobre el modelo de la Orden de los Iluminados de Baviera, recientemente disuelta, *Zerboni* y *von Leipziger*, iniciadores del movimiento, miembros de la logia masónica de *Glogau*, habían decidido fundar la nueva Orden secreta<sup>95</sup>. Todos los *Evergètes* eran amigos de Francia, hostiles a la guerra de intervención contra la Revolución, favorables a una democratización y a una purificación de la vida pública. Aunque algunos de ellos, como *Contessa*, tuvieron expresamente la in-

---

*Federico el Grande* (cf. *Politische Denkwürdigkeiten aus Ælsner's Schriften*, Bremen, 1848, pp. 16-17).

<sup>94</sup> *Leenhoff* y *Posner*, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zurich, s.d. art. *Evergeten*, col. 453. Es el mismo *Fessler* que intercambió con *Fichte* una famosa correspondencia masónica.

<sup>95</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 45, p. 89, artículo *Zerboni*.

tención de preparar una revolución<sup>96</sup>, cedieron en general a la inclinación de la mayoría de sus contemporáneos alemanes y se reunían, sin duda secretamente, pero más para discutir que para actuar.

Sin embargo, en 1795 fundaron un nuevo organismo, un "Tribunal de la Sainte-Vehme", encargado de denunciar públicamente los abusos y fechorías del absolutismo y las consecuencias dañosas de la ausencia de libertad política.

Zerboni tuvo la audacia de enfrentar directamente al ministro Hoym, encargado de la represión de los movimientos populares en Silesia. La búsqueda policial efectuada en esta ocasión condujo al descubrimiento de la sociedad secreta, al arresto de casi todos los Évergètes y a la condena de los principales de ellos a pesadas penas de prisión. Además, el "complot" de los Évergètes sirvió de pretexto para medidas oficiales de restricción de la actividad masónica, promulgadas en el Edicto de 1798<sup>97</sup>.

La censura había intentado diluir todas las informaciones sobre los Évergètes, su proceso y su condena. A pesar de ello, las noticias se propagaron lo suficiente y el público progresista tuvo a los condenados por mártires de la libertad. Este caso contribuyó mucho a debilitar más el prestigio de Federico Guillermo II.

Quizás Elsner habló con Hegel en Berna de los Évergètes. En todo caso, el complot había sido públicamente desenmascarado cuando Hegel hizo editar su traducción de las *Lettres* de Cart en 1799, y nuestro filósofo tuvo pronto en Jena todas las posibilidades de informarse de una manera más completa sobre esta conspiración.

Aunque se trata de acontecimientos algo posteriores al período que nos interesa principalmente aquí, no será inútil evocarlos sumariamente: muestran que Hegel siguió siendo fiel al medio social y político y a la corriente ideológica cuya influencia recibió durante sus estadas en Tubinga, Berna y Francfort; ellos subrayan también la importancia de esta influencia.

En Jena, donde residirá de 1801 a 1807, Hegel se vinculará muy estrechamente con el librero Frommann. Éste probará por su actitud, más que por sus palabras, que es en ese momento el mejor amigo de Hegel, conocedor de sus problemas más íntimos.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>97</sup> C. Leenhoff y Posner, *loc. cit.*, y, sobre la *Orden de los Évergètes*, en general, Droz, *op. cit.*, pp. 96-97.

En particular, cuando nazca el hijo ilegítimo de Hegel, ayudará al filósofo a superar graves dificultades. No sólo aceptará ser el padrino del pequeño Louis Hegel, sino que, cuando Hegel abandone Jena, se encargará de dirigir la educación del niño. En cierta medida, puede decirse que Hegel, en Jena, se integró a la familia Frommann.

Karl Friedrich Ernst Frommann (1765-1837), a la manera de los grandes libreros de la época, que intervinieron tan eficazmente en la vida cultural y política, no se consideraba un simple comerciante. Su vida, bastante agitada, lo había puesto en relación con los más grandes representantes del arte, la ciencia y la filosofía.

Su padre era aquel francmasón que había conquistado para la causa masónica al conde de Schlabrendorff, ese admirador apasionado de la Revolución Francesa que se estableció en París, acogió allí a todos los alemanes revolucionarios y mantuvo relaciones estrechas con Reinhard, Forster, Kerner, Guillermo de Humboldt, Leuchsenring, Elsner, a quienes presentó a sus amigos franceses, Brissot, Condorcet y Sieyès<sup>98</sup>.

Frommann mismo, huérfano muy tempranamente, había debido a la protección de los amigos de su padre la posibilidad de establecer, después de difíciles comienzos, una empresa de edición. La lista de las personas que frecuentó en este período, en Berlín, habla por sí sola: Mvlius, Vieweg, Gedike, Biester, Teller, Spalding, Zöllner, Dohm, Reichart, Ebel, etc. Todos masones e Iluminados, o casi. Entre ellos, el mejor protector, aquel al que guardó la más fiel gratitud: Nicolaï<sup>99</sup>.

La librería Frommann publicó numerosas obras destinadas a los masones y, entre ellas, una curiosa novela, *Les ruines près du lac de Montagne*, debida sin duda al propio Frommann, que exponía a su modo los principios de la liga de los Évergètes.

He aquí la gran aventura de la vida de Frommann: participó activamente en la *Orden de los Évergètes*.

Los Évergètes, en 1796, fueron casi todos perseguidos por la policía y la justicia prusianas, comprendido Fessler. Frommann, no se sabe por qué, escapó a esas persecuciones. Quizá sim-

<sup>98</sup> Sobre Schlabrendorff, ver Droz, *op. cit.*, p. 52 y la *Correspondance Elsner-Varnhagen*.

<sup>99</sup> J. Frommann, *Das Frommannsche Haus und seine Freunde* (*La casa Frommann y sus amigos*), Stuttgart, 1889, pp. 11-13.



plemente porque se había eclipsado a tiempo y porque, incluso, había decidido instalar fuera de Prusia su empresa editora. Siguió siendo siempre amigo de Fessler quien, a propósito de estos sucesos, recordaba más tarde "su íntima unión con Fischer, Heinrich, Frommann"<sup>100</sup>.

En 1797, Frommann se trasladó a Hamburgo y allí conoció a Jeanne-Charlotte Wesselhöft, que pronto sería su mujer. Ésta era hija del pedagogo Wesselhöft, amigo de Klopstock, Bode, Schröder, Reimarus, Knigge y Reichardt.

Más tarde, después de su establecimiento en Jena, Frommann fue muy amigo de Goethe, Reinhard y Knebel. Conocía también a Fichte y a Reinhold.

El hermano de Mme. Frommann, J. K. Wesselhöft, vino a su turno a establecerse en Jena, donde se asoció con Frommann. El duque de Weimar establecerá en casa de aquél la imprenta secreta de la logia *Amalia*<sup>101</sup>.

Después, la cuñada de Frommann, Jeanne-Sophie Bohn, viuda del célebre librero<sup>102</sup>, se instaló también en Jena, en 1807, con sus dos niños.

Junto con su hermana soltera, Elisabeth Wesselhöft, fundó en esta ciudad una institución para niños donde fue pronto ubicado el hijo natural de Hegel. Sophie y Elisabeth Wesselhöft son las "fieles protectoras" que Knebel evoca en una inscripción sobre el álbum del joven Louis Hegel, que había recogido los autógrafos de casi todos los miembros de las familias Frommann, Wesselhöft y Bohn. Por su parte, Hegel intercambió con ellos una correspondencia constante, como con familiares y amigos.

En lo de Frommann, Hegel vivirá las horas trágicas de la toma de Jena por los ejércitos de Napoleón. Víctima del pillaje, se refugiará allí "con toda su gente: seis personas", dice la crónica<sup>103</sup>, lo que incita a suponer que llevó consigo a su concubina y a los niños de distintos orígenes que la acompañaban.

<sup>100</sup> Lenning, *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, Leipzig, edición de 1822, I, p. 201.

<sup>101</sup> Werneke, *Goethe und die Königliche Kunst*, Leipzig, 1905, p. 186, nº 37.

<sup>102</sup> La librería Bohn, en Kiel y en Lübeck, había publicado numerosas obras de autores no conformistas, por ejemplo *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, y las *Lettres* de Halem (ver abajo, cap. II, p. 58), así como algunas obras de Reimarus.

<sup>103</sup> J. Frommann, *Das Frommannsche Haus und seine Freunde*, p. 83.



Si el masón Frommann aseguraba en tales circunstancias el amparo de Hegel, otros "hermanos" y amigos no permanecieron indiferentes. Goethe conocía la difícil situación financiera de Hegel. Solicitado de todas partes, no olvidó al joven filósofo y escribió a Knebel, el gran herético tan apegado a Hegel: "Si Hegel necesita algo de dinero, désele alrededor de diez taleros"<sup>104</sup>.

En Jena, Hegel hubiera podido fácilmente encontrar acceso a los secretos de los masones y revolucionarios alemanes. ¿Pero no es más bien gracias a una iniciación anterior que simpatizó con estos hombres sospechosos?

Desde la época de Tubinga y de Berna, Hegel había encontrado el camino de un pensamiento audaz. Comenzamos a circunscribir el grupo de escritores que le propusieron los temas de reflexión.

Otras correlaciones y hechos, otros indicios, podrían ser alegados para mostrar que Hegel, en este momento, está ya muy interesado en los asuntos de la francmasonería, del Iluminismo, del *Cercle social* y de los *Amis de la Vérité*.

Aun si no se hubiera inspirado en sus ideas, seguiría siendo indispensable conocer al conjunto de estos ideólogos para comprender mejor su pensamiento, que cobra un particular relieve en este contexto.

Pero sabiendo ya que aquéllos ejercieron efectivamente sobre el filósofo una influencia general y difusa, nos proponemos mostrar que algunos de ellos lo inspiraron de una manera precisa y a veces durable.

<sup>104</sup> *Briefe*, I, p. 464.

SEGUNDA PARTE

LECTURAS



## Capítulo primero

### VOLNEY

En una página notable de la *Introducción a las Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel, infiel a su actitud habitual, parece abandonarse por un instante a la nostalgia. Al evocar el esplendor de las civilizaciones antiguas, encuentra acentos conmovedores, casi elegíacos, para expresar el dolor de su desaparición: "El costado negativo que presenta este pensamiento del cambio despierta nuestra aflicción (*Trauer*). Lo que nos abruma es que, en la historia, la más rica figura, la vida más bella, se encaminan a su pérdida; paseamos aquí entre las ruinas (*Trümmern*) de lo que fue excelente. Lo más noble, lo más bello, aquello por lo que experimentamos interés, nos es arrancado por la historia. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero (*Reisender*) ha sentido esta melancolía (*Melancholie*). ¿Quién habría podido encontrarse entre las ruinas (*Ruinen*) de Cartago, de Palmira, de Persépolis, de Roma, sin ser llevado a meditar sobre la caducidad de los imperios y de los hombres (*Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Reiche und Menschen*), al duelo por una antigua realidad viviente, rica y plena de fuerza? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de fines privados, como sucede junto a la tumba de personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de una viviente realidad humana, cultivada y brillante"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Die Vernunft*, pp. 34-45.



## Hegel y las ruinas

Hegel no tuvo la posibilidad de entregarse a esta meditación en las ruinas. Sus numerosas peregrinaciones nunca lo condujeron fuera de los límites de Europa central y occidental. Y, sin embargo, parece asimilarse a ese viajero nostálgico que sueña entre los vestigios de Cartago, de Palmira, de Persépolis o de Roma. Comparte su angustia, siente su desolación y lleva consigo el duelo de los mundos perdidos. Podría creerse que se trata de un contemplador absolutamente indeterminado, de alguna manera abstracto, tanto más desinteresado cuanto menos se encarna en una individualidad adherida a sus fines privados. Hegel no le da ningún nombre.

Pero, a pesar de las apariencias, Hegel no sólo sueña con este soñador de ruinas. En realidad, lo recuerda. El filósofo viajero que ha sabido elevarse a pensamientos universales ante ese espectáculo sublime, ha existido. A pesar de la discreción de Hegel, podremos fácilmente reconocerlo y encontrar su obra, cuyo recuerdo conserva el filósofo en 1830. Es Volney.

En 1791, Volney, historiador, filósofo y explorador intrépido, había dedicado a la Asamblea Nacional, de la que formaba parte, la obra que acababa de publicar: *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires*. La Asamblea aceptó la obra con reconocimiento y honró a su autor. El libro de Volney tuvo un gran éxito en Francia.

Hegel leyó probablemente todo el libro, en una fecha que nos es imposible determinar con precisión. Numerosos indicios nos permiten suponerlo y un testimonio directo de Hegel parece confirmar la hipótesis. En efecto, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, a propósito de las semejanzas recíprocas de distintas religiones, Hegel declara:

“Es posible encontrar analogías en todas las religiones, por ejemplo la transformación de Dios en hombre y las encarnaciones. Volney aproximaba hasta por su nombre a Krischna y a Cristo. Pero tales vinculaciones”...<sup>2</sup>

El pasaje de Volney aludido por Hegel se encuentra al final

<sup>2</sup> *Werke* (Lasson), t. XIII: *Philosophie de la Religion*, p. 209.

de *Les Ruines*<sup>3</sup>. Y esta evocación nos instruye sobre la táctica de Hegel. Cita a Volney a propósito de un detalle doctrinal aventurado. Pero ¡callará su nombre cuando, en la *Filosofía de la historia*, discuta la tesis principal de *Les Ruines*! ¿Es necesario señalar que las aproximaciones etimológico-religiosas, a menudo arbitrarias, no eran lo propio de Volney? Bonneville y el mismo Hegel, que las reprocha aquí al autor de *Les Ruines*, se dejaron seducir frecuentemente por ellas<sup>4</sup>.

Lo que queremos mostrar es que, en todo caso, Hegel conoció muy pronto el capítulo II de *Les Ruines*, del que encontramos reminiscencias en las *Lecciones*. *Minerva*, la revista preferida de Hegel, había publicado la traducción alemana de ese capítulo en su primer número<sup>5</sup>. La influencia de Volney confirma que Hegel leía muy atentamente *Minerva*, como, inversamente, la lectura regular de *Minerva* por Hegel, atestiguada por tantos otros signos y por el testimonio explícito de éste mismo, confirma que no se trata sino de Volney.

El libro de Volney no carecía de interés y puede lamentarse que haya caído en el olvido, como esas civilizaciones antiguas que intentaba recordar a los hombres. En particular el capítulo II, la *Méditation sur les Ruines*, que corresponde a la mayor parte de la traducción ofrecida por *Minerva*, alcanza una grandeza patética. No podríamos por otra parte imaginar un homenaje más bello a la obra de Volney: ¡Hegel siempre la ha recordado!

En *Minerva*, un breve comentario —probablemente redactado por Archenholtz—, precede el texto de la *Méditation sur les Ruines*. Presenta a Volney como “un autor célebre por sus viajes a Oriente y por otros escritos”<sup>6</sup>. Volney ha regresado, hace ya algunos años, de su larga permanencia en Oriente, durante la cual, en condiciones difíciles y a veces peligrosas, recorrió diversos países —sobre todo Siria y Egipto— y observó los paisajes y los habitantes, con un coraje y una perspicacia notables.

Volney, provisto de una rica documentación, puede, a su regre-

<sup>3</sup> Citamos a Volney según la edición Bossange de sus *Oeuvres*, París, 1843. Este pasaje se encuentra en p. 65.

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Fenicia y Fénix, en *Philosophie de la religion*, loc. cit., p. 214, nota.

<sup>5</sup> Enero de 1792, pp. 47-60.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 47.

so a Francia, hablar de Oriente con todo fundamento. Publica su *Voyage en Egypte et en Syrie*<sup>7</sup>. Es el hombre que ha visto aquello de lo que habla. Para informarse mejor, aceptó vivir largo tiempo con los nativos, bajo su tienda nómada, en su intimidad, adoptando provisoriamente sus costumbres después de haberse sometido al aprendizaje perfecto de su lengua. Produce, pues, documentos auténticos. Pero, además, no puede contenerse de comunicar al público las reflexiones generales que le sugiere su excepcional experiencia de viajero y saca por sí mismo las enseñanzas filosóficas del asombroso contraste que señala profusamente: la miseria y el abandono del Medio Oriente junto a los vestigios de su esplendor y de su vitalidad pasados. Es ésta la tarea filosófica que *Les Ruines* asumen.

Volney, inteligencia viva y precoz, había sufrido en su infancia la negligencia de un padre viudo. Debía a la amistad y a la protección del barón de Holbach haber podido cultivarse y desarrollarse en su juventud. De Holbach le había presentado a Franklin y éste habría incitado a Volney a escribir *Les Ruines*. Gracias a su protector, Volney conocía también a Mme. Helvétius. Con todos estos personajes, nos volvemos a sumergir en el ambiente social e intelectual de la logia *Les Neuf Soeurs* cuyos adeptos o amigos ejercieron, directa o indirectamente, cierta influencia sobre Hegel.

Mme. Helvétius había jugado un papel importante en la fundación de esta logia masónica, de la que gustaba decirse que era "la hija póstuma de Helvétius" y a la que Franklin y Volney pertenecían<sup>8</sup>. Volney se encuentra, pues, entre todos esos masones franceses cuyos pensamientos y escritos la *Minerva* de Archenholtz se esforzaba en hacer conocer en Alemania. Era uno de los mejores amigos de Rabaut de Saint-Étienne<sup>9</sup>.

El libro de Volney bien merecía un esfuerzo de difusión. Aparecía en 1791, pero su redacción databa de 1784. Fuera de

<sup>7</sup> El tomo III de esta obra fue traducido al alemán y publicado en Jena en 1800 por quien era entonces, por un tiempo, el gran amigo de Hegel: Eberhard Gottlob Paulus.

L. F. Huber había traducido y publicado en 1794 otra obra de Volney, *La loi naturelle (Le catéchisme du citoyen)*.

<sup>8</sup> Cf. Amiable, *La Loge des Neuf Soeurs*, París, Alcan, 1897, en particular pp. 16-17.

<sup>9</sup> J. Gaulmier, *Volney*, París, 1959, pp. 108, 143.

sus otros atractivos, lo que llamaba sobre él la atención era el hecho de que Volney, en 1784, había predicho en cierto modo la Revolución<sup>10</sup>. Asumía a veces el tono profético: "Develemos al porvenir el asombroso siglo que está por nacer"<sup>11</sup>.

### La meditación sobre las ruinas

Las líneas que Hegel consagra al recuerdo de las civilizaciones desaparecidas y que hemos citado, traducen el espíritu del capítulo de Volney mejor de lo que nosotros podríamos hacerlo. Pero, lo que se comprende fácilmente, ellas no revelan enteramente su estilo. Hegel no puede "verter" perfectamente, en pocas palabras, un texto donde se mezclan la observación positiva y precisa, el relato, la expresión de sentimientos y un lirismo que sabe mantenerse a distancia de la palabrería. Hegel se contenta con una breve evocación del estado de espíritu que Volney conoció en medio de las ruinas de Palmira. Las pocas palabras de Hegel resumen, pues, un conjunto de pensamientos y emociones.

Y, sin embargo, ellas retoman a veces más especialmente un tema de pensamiento que Volney desarrollaba con amplitud. Así, cuando Hegel recuerda que "nos paseamos aquí entre las ruinas de lo que fue excelente", cómo no escuchar en ello el eco de los lamentos de Volney:

"¡Ay! ¡Recorría esta tierra devastada! Visité esos lugares que fueron el teatro de tanto esplendor y sólo vi abandono y soledad... Busqué los antiguos pueblos y sus obras y sólo vi una huella, semejante a la que el pie del paseante deja sobre el polvo..."

Y cuando Hegel declara que "en la historia, la formación más rica, la vida más bella, van hacia su pérdida", ¿no piensa acaso en el espectáculo descripto por Volney?

"He aquí ahora lo que subsiste de esta ciudad pujante, ¡un lúgubre esqueleto! He aquí lo que queda de una vasta dominación, ¡un recuerdo os-

<sup>10</sup> Volney, *op. cit.*, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 32.



curo y vano! ¡A la multitud estrepitosa que se agolpaba bajo estos pórticos sucedió una soledad de muerte. El silencio de las tumbas sustituyó al murmullo de las plazas públicas, la opulencia de una ciudad comercial se trocó en una espantosa pobreza. Los palacios de los reyes se convierten en guarida de las fieras; los rebaños se acorralan en el umbral de los templos y los inmundos reptiles habitan los santuarios de los dioses!... ¡Ah! ¿Cómo se ha eclipsado tanta gloria? ¿Cómo se han aplastado tantas producciones?... ¡Así perecen, pues, las obras de los hombres! ¡Así se desvanecen los imperios y las naciones!" 12.

¡He aquí esas "meditaciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres", que obseden la memoria de Hegel! Ellas hacen naufragar a Volney en la desesperación:

"...Ante estas palabras mis ojos se llenaban de lágrimas, y cubriendo mi cabeza con mi abrigo, me entregaba a sombrías meditaciones sobre las cosas humanas. ¡Ah! ¡Desdichado el hombre, decía en mi dolor; ¡una ciega fatalidad decide su destino! Una necesidad funesta rige al azar la suerte de los mortales. Pero no: ¡son decretos de una justicia celeste que se cumplen! ¡Un Dios misterioso ejerce sus juicios incomprensibles! Sin duda ha dirigido contra esta tierra un anatema secreto; en venganza de las razas pasadas, ha herido con su maldición las razas presentes. ¡Oh!, ¿quién osará sondear las profundidades de la divinidad?

"Y permanecía inmóvil, hundido en una melancolía profunda" 13.

Hegel, por su parte, destaca que "todo viajero sintió esta melancolía" y describe "la aflicción desinteresada" del paseante meditativo. En *Minerva*, la traducción alemana de la *Méditation sur les Ruines* utilizaba la expresión: *die Vergänglichkeit menschlicher Dinge* 14, que Hegel retomará varias veces. Empleará no sólo la palabra *Trümmern*, sino también *Ruinen*, término que Archenholtz había elegido para el título de la traducción que proponía.

No es pues posible pensar en una simple coincidencia de inspiración. Al menos, se trata de una reminiscencia. En 1830, Hegel experimenta otra vez la emoción sentida en 1792 con la lectura de las bellas páginas de Volney.

12 Volney, *op. cit.*, p. 10; *Minerva*, pp. 52-53

13 Volney, pp. 11-12; *Minerva*, p. 60.

14 *Minerva*, p. 59.

Pero no se complace en el estado de ánimo que abrumaba a Volney; quisiera, al contrario, obligarlo a disiparse. Conoce los vanos lamentos, las nostalgias desesperadas, pero las condena. Preferiría poder volver rápido la página y olvidar "el costado negativo que presenta el pensamiento del cambio", para encarar con predilección su lado positivo; el de la renovación, de la actividad, de la creación<sup>15</sup>.

A pesar de este deseo, la melancolía de la historia no se deja expulsar tan fácilmente, ni se resuelven tan simplemente sus enigmas y problemas. Algunas páginas más adelante, Hegel vuelve a encontrarlos y, en esta ocasión, el recuerdo de *Les Ruines* reaparece aún. El filósofo de la historia se pregunta por qué han desaparecido "los imperios más florecientes que el espíritu humano ha hecho surgir"<sup>16</sup>.

Y esta cuestión invita en el espíritu de Hegel a tristes reflexiones similares a las de Volney:

"Ante este espectáculo, sólo podemos llegar a la aflicción (*Trauer*) por la caducidad en general (*Vergänglichkeit*); y porque esta desaparición (*Untergang*) no es sólo la obra de la naturaleza sino también la de la voluntad de los hombres, a una aflicción de carácter moral, a una indignación del espíritu bueno, si tal cosa se encuentra en nosotros".

Y Hegel llega entonces a caracterizar muy justamente el resultado alcanzado por Volney en su *Méditation sur les Ruines*:

"Sin exageración oratoria, describiendo exactamente el balance de la desdicha que ha sufrido lo que hay de más magnífico en cuestión de pueblos o formas de Estados, como en cuestión de virtudes privadas o, al menos, de inocencia, se pueden elevar tales efectos hasta la altura más sobrecogedora; se puede así exasperar el sentimiento hasta la aflicción más profunda y más desamparada, una aflicción que ninguna deducción reconciliadora alcanza a compensar"<sup>17</sup>.

"La aflicción más desamparada" (*ratloseste*), he aquí lo que Hegel encontraba al final de la *Méditation sur les Ruines*, pre-

<sup>15</sup> *Die Vernunft*, pp. 35-36.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 80.

sentada en alemán por *Minerva*. En seguida lo vemos examinar sentimientos y opiniones que Volney ha expresado en los capítulos de su libro que la revista alemana no reproducía.

Si nos atenemos a la *Méditation sur les Ruines*, puede creerse que Volney terminó en "la aflicción más profunda y más desamparada". Sin embargo, "la indignación del espíritu bueno" ante "una desaparición que no es sólo la obra de la naturaleza sino la de la voluntad de los hombres", tal sentimiento también era experimentado por Volney y éste lo manifiesta en los capítulos ulteriores que *Minerva* no menciona.

Hegel piensa que la causa de todas las ruinas no nos es desconocida. Dios no es responsable de esas destrucciones inmensas, crueles y a veces inútiles. Hegel denuncia a los culpables: lo que existía en otro tiempo de más bello y noble, "las pasiones han causado su destrucción"<sup>18</sup>. Lo que despierta nuestra indignación moral es que esta universal y continua aniquilación "no es sólo la obra de la naturaleza sino también la de la voluntad de los hombres"<sup>19</sup>.

Pero Volney, en el capítulo III de *Les Ruines*, no dice otra cosa. Se ocupa ahora en disculpar enteramente a Dios, que parecía culpable en el capítulo II; y en esto no se inspira más que Hegel en una preocupación constructiva. Volney piensa sobre todo en responsabilizar al hombre, víctima de su propia furia destructiva. Para él, Dios no es responsable de la destrucción de Palmira, de la desaparición de las bellas civilizaciones persa, siria, fenicia, egipcia. El pobre Dios de Volney no parece además responsable de nada, ni siquiera de sí mismo. En una fórmula casi hegeliana, Volney exclama: "¡No, no, no es Dios quien ha hecho al hombre a su imagen, es el hombre quien ha imaginado a Dios desde la suya!"<sup>20</sup>. Y señala más lejos que, en estas condiciones, la relación de Dios con el hombre se presenta primero

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>20</sup> Volney, *Œuvres*, p. 25. Se comparará con el pasaje de Forster (*Ansichten von Niederrhein...*, Berlín, 1791, I, pp. 208-210) que Hegel ha transcritto (cf. Nohl, p. 367): "...creamos los dioses a nuestra imagen"... y con el propósito de Hegel mismo: "la consideración continua de este objeto, imagen de su propio ser en un espejo, la fe sólida, la confianza en él"... (Nohl, p. 372; ver también Nohl, p. 226). Sobre estas definiciones del Dios-espejo o del Dios-imagen en Hegel, cf. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1960, p. 103.

a este último bajo la forma de la dominación y de la esclavitud<sup>21</sup>, opinión muy "hegeliana" también.

En cuanto a la destrucción de las viejas civilizaciones orientales, la falta recae sobre los hombres solos. Son los europeos y en particular los cristianos quienes devastaron el Oriente, arrastrados y cegados por sus pasiones: la avidez, junto a la ignorancia y la hipocresía<sup>22</sup>. Hegel podía retomar esta idea en el libro de Volney; pero, quizás, avanzó solo por este camino que Volney le había abierto en su capítulo II.

Tanto para Volney como para Hegel, si un Dios todopoderoso aniquilaba arbitrariamente de tiempo en tiempo las civilizaciones humanas, bastaría entonces con sufrirlo, quizá detestarlo, o aun lamentarse. No habría problema. Pero el caso es más serio e inquietante: son los hombres mismos quienes crean el destino de sus civilizaciones, o, como dicen nuestros dos autores, de sus imperios. En adelante, es posible pedirles cuentas de sus acciones. Hegel adopta el proyecto que Volney exponía en una fórmula retomada por el comentario introductorio de *Minerva*:

"Preguntaría a las cenizas de los legisladores, por qué móviles se alzan y abaten los imperios, de qué causas nacen la prosperidad y las desdichas de las naciones"<sup>23</sup>.

Las búsquedas mismas de Hegel, ¿no admitirían a menudo el título que Volney había elegido para las suyas: *Méditations sur les Révolutions des Empires*?

Recordemos sin embargo que, antes de acusar al hombre en el capítulo III de *Les Ruines*, Volney se entregaba primero, en el capítulo II, al sombrío descorazonamiento e introducía a la Providencia. Volney esconde su cara para llorar, al final del texto que traduce *Minerva*. Hegel rechaza con vigor esta actitud, pero no sin embarazo, y su argumentación puede parecer extraña.

No podemos, dice, "fortificarnos" contra "la aflicción más profunda y más desamparada" que se apodera de nosotros frente al espectáculo de las ruinas o "liberarnos" de ella, "sino pensando: así ha ocurrido; es el destino; nada puede hacerse; después,

<sup>21</sup> Volney, *Œuvres*, p. 51.

<sup>22</sup> *Les Ruines*, cap. III.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 14.



desligándonos del fastidio que esta reflexión (*Reflexion*) sobre la aflicción puede causarnos y volviendo a nuestro sentimiento de la vida, a la presencia de nuestros objetivos e intereses, cosas que exigen, no lamentos sobre el pasado sino nuestra actividad. Y también volviendo al egoísmo, que se mantiene sobre una orilla más tranquila y que, desde allí, goza seguramente, de lejos, de la vista de la masa confusa de las ruinas (*Triimmermasse*)”<sup>24</sup>.

¡Sorprendente lección de un filósofo racionalista! ¿Las civilizaciones perecen? ¡Nada podemos! ¿Conviene llorar sobre este espectáculo desolador y abandonarse a “una aflicción desinteresada sobre la desaparición de una viviente realidad humana, cultivada y brillante”? Respuesta del filósofo: a la larga, esta aflicción se vuelve enojosa. ¡hay que pensar en otra cosa y ocuparse de sus asuntos! —Pero, ¿cómo pensar en otra cosa cuando uno se encuentra en medio de las ruinas de Palmira?— Es muy fácil. ¡basta con separarse y contemplar todo eso desde lejos!

¡Victoria de las ruinas sobre Hegel! Sus respuestas molestas se resumen así: ¡para evitar la dificultad de ciertos problemas, es preciso abstenerse de plantearlos! Ellas nos revelan un Hegel al menos tan desamparado (*ratlos*) como Volney, y también afligido, pero que no conoce ningún remedio a su aflicción y no quiere confesarlo. Es sorprendente verlo hacer tales comentarios antes de retomar el hilo de su discurso. “Sin exageración oratoria”, Volney ha arrojado en su alma una perturbación de la que no era fácil curarse, puesto que en 1830 aún trastornaba al filósofo.

Pero al fin Hegel reconquista provisoriamente su calma y la coherencia de sus ideas. No puede permanecer en la apología del olvido, de la ceguera y del egoísmo. Va a comprometerse ahora en otras vías. Y primero, para secar sus propias lágrimas rechazará, al mismo tiempo que la falsa solución del egoísmo, los términos mismos del problema al que Volney lo enfrentaba. No teme escribir:

“Desde el principio nos negamos a tomar el camino de la reflexión (*Reflexion*), a remontarnos de esta imagen de lo particular hasta lo general; por otra parte, el verdadero interés de esta reflexión sentimental misma no es sólo elevarse verdaderamente por encima de estas miras y de estos senti-

<sup>24</sup> *Die Vernunft*, p. 80.

mientos y resolver efectivamente los enigmas de la Providencia que nos han sido propuestos en aquellas meditaciones; sino consiste más bien, para ellas, en complacerse sombríamente en las sublimidades vacías y estériles de este resultado (*Resultat*) negativo. Volvemos pues al punto de vista que habíamos elegido”<sup>25</sup>.

En esta declaración de Hegel se mezclan lo extraordinario y lo cómico.

Lo extraordinario, porque Hegel sólo hace expresamente alusión a sus propias meditaciones, que acaba de presentar. Es sorprendente también que les reproche “proponernos resolver efectivamente los enigmas de la Providencia que nos han sido propuestos en estas meditaciones” (*in Jenen Betrachtungen*), pues, muy prudentemente, se ha abstenido de hablar en ellas de la Providencia<sup>26</sup>.

Pero, evocándolas, pensaba evidentemente en Volney y es éste y no Hegel quien introducía a la Providencia:

“¡Un Dios misterioso ejerce sus juicios incomprensibles! Sin duda ha dirigido contra esta tierra un anatema secreto; en venganza de las razas pasadas, ha herido con su maldición las razas presentes. ¡Oh! ¿Quién osará sondear las profundidades de la divinidad?”<sup>27</sup>.

Hegel se mide, pues, con dificultades provocadas por Volney, pero sin haber tenido el cuidado de recordarlas a sus propios auditores ni, seguramente, haber citado a Volney. ¡Extraordinario!

Hay también algo de cómico en el rechazo explícito de Hegel de tomar el camino de la desolación... ¡que acaba de recorrer dos veces ante nosotros! Si la reflexión sobre la tristeza que provoca la desaparición de los imperios no conduce a nada, si no encuentra ningún lugar legítimo en una filosofía de la historia, ¿por qué, pues, volver sin cesar?

¿Y es necesario creer en este cuidado que Hegel se toma por los “intereses” de la reflexión sentimental? Hegel le aconseja —¡en su propio interés!— “complacerse en las sublimidades va-

<sup>25</sup> *Die Vernunft*, p. 81.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>27</sup> Volney, p. 12.

cías y estériles". Y no elevarse hasta los enigmas de la Providencia...

Es que, justamente, las meditaciones de Volney no producen sólo "sublimidades vacías y estériles". El capítulo publicado por *Minerva* toca al tema hegeliano por excelencia: el de la justificación racional de la historia. Volney pregunta claramente: ¿por qué todas esas ruinas, por qué todas esas destrucciones?

Escuchamos ya una respuesta apurada de Hegel: ¡apartémosnos del espectáculo de las ruinas! Pero Hegel no termina con ellas. Vamos a ver reaparecer su "masa confusa". La filosofía de la historia no las absorbe fácilmente.

Al menos no las absorbe a todas tan fácilmente. Hay ruinas y ruinas. La civilización griega, la civilización romana, reviven, después de su destrucción, en otras civilizaciones que han heredado de ellas. Permanecen vivientes al ser superadas.

Y, además, hay ruinas persistentes, masivas, bien conservadas, eternas. Lo que está destruido es entonces el sentido que un mundo humano antiguo les daba, pero que ellas persisten, sin embargo, en atestiguar. Volney, antes de Hegel, había evocado la enormidad de las ruinas egipcias: las pirámides, los restos de Alejandría<sup>28</sup>. Egipto, escribirá Hegel, es "el país de las ruinas"<sup>29</sup>.

Pero otras ruinas, más desoladoras, se imponen a nuestro recuerdo: ruinas de ruinas, podríamos decir. Ruinas que continúan desapareciendo, un desvanecimiento de ruinas, últimos vestigios de altas civilizaciones de las que nadie, parece, ha recogido nada.

La filosofía de Hegel es una de las tentativas más obstinadas de reconciliación del hombre con su historia. Y, sin embargo, debe reconocerlo, hubo en la historia aniquilaciones imperdonables, destrucciones que se resisten absolutamente a dejarse poner en la cuenta del progreso humano, devastaciones *incomprensibles*.

Cuando Volney lloraba, pensaba en Siria, así como en ésta piensa Hegel cuando confiesa:

"Hay en la historia universal varios grandes períodos de la evolución que pasaron sin que parezcan haberse continuado, durante los cuales, al contrario, toda la enorme adquisición realizada por la cultura fue aplastada y, a continuación de los cuales, se debió desdichadamente comenzar todo de nuevo

<sup>28</sup> Viaje a Egipto y a Siria, *Œuvres*, p. 116.

<sup>29</sup> *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 264.

para alcanzar, otra vez, gracias al precario socorro obtenido al salvar algunas ruinas de estos tesoros, y con un nuevo e inmenso desgaste de fuerzas y tiempo, de crímenes y sufrimientos, una de las regiones de esta cultura que habían sido conquistadas mucho tiempo atrás”<sup>30</sup>.

Hegel opone, pues, estas destrucciones puramente negativas a las evoluciones que son cumplidas con ayuda del legado del pasado. Agrega, y creemos ver aparecer nuevamente aquí su embarazo, que es preciso considerar tal “desaparición de períodos anteriores de la evolución” como fortuita<sup>31</sup>.

### Racionalismo e historia

En el momento en que compone sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel se acuerda, pues, de Volney, y descubriremos aún interesantes señales de este recuerdo. Además, la problemática de Volney se impone a su espíritu y le preocupa. Pues, si Hegel puede retomar algunas cuestiones e ideas de Volney por su cuenta, se prohíbe, sin embargo, seguirlo en sus conclusiones o, en todo caso, llegar él mismo a conclusiones semejantes.

Sin duda, Hegel leyó con placer, en *Les Ruines*, que “la potencia secreta que anima el universo (...) establece un orden regular de causas y efectos, de principios y consecuencias, el cual, *bajo una apariencia de azar*, gobierna el universo y mantiene el equilibrio del mundo”<sup>32</sup>; sin duda reconoce también, con Volney, que las pasiones “el amor a sí mismo, la aversión al dolor, el deseo de felicidad” conducen el mundo, al menos parcialmente. Pero Hegel debía rechazar la tesis que Volney defendía con talento en su obra y que se inscribía en la perspectiva de las Lúces, de la *Aufklärung*.

Volney no presentaba el cuadro trágico de una antigüedad destruida sino para oponerle mejor las posibilidades felices de un presente “ilustrado”. Las ruinas aparecían entonces como el símbolo de los crímenes del fanatismo, de la superstición, del despotismo; como los sombríos vestigios de un pasado más conde-

<sup>30</sup> *Die Vernunft*, p. 152.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 152-153.

<sup>32</sup> Volney, *Œuvres*, p. 15.



nable que comprensible. Volney les oponía la imagen de un porvenir humano y claro. Gracias a las "Luces", gracias también a un cambio fundamental del orden político y social, gracias a una Revolución, prevista en 1784 en el momento de la composición del libro y cumplida en 1791 en tiempos de su publicación, las espantosas destrucciones pasadas, las devastaciones de la avidez, de la ignorancia y de la hipocresía, no volverían a reproducirse. En adelante, los hombres vueltos al fin razonables, decidirían lúcidamente las medidas a tomar para establecer el orden y el bienestar en sus ciudades. Las ciudades ricas, bellas y nobles, no correrían el riesgo de ser reducidas a cenizas en la locura de las guerras.

Hegel rechaza, naturalmente, este racionalismo dogmáticamente optimista, impermeable al sentido de la historia. Pero este rechazo se acompaña de una dificultad intelectual y sentimental de la que dan testimonio los textos citados y ese persistente recuerdo, siempre apartado, siempre presente: el recuerdo de *Les Ruines* de Volney.

Es preciso, según Hegel, no mantenerse en el costado negativo del cambio. O, más bien, es necesario aceptar, acoger este negativo, mostrar su necesidad, hacer aparecer su utilidad, la bondad del mal y de la muerte. No hay construcción sin destrucción, la resurrección implica la muerte previa, el progreso debe destruir lo que ha perimido. El Fénix surge eternamente de sus propias cenizas, pero el espíritu cumple una superación de sí en cada uno de sus avatares, se eleva y se libera. Hegel se encanta con esta visión de un impulso del espíritu al que nada detiene. Y así, impávido, admite las ruinas, hasta las exige: pequeño precio que el género humano paga por grandes provechos.

Sin embargo, se siente su inquietud. Sobre ésta, nos instruye tanto lo que Hegel no retiene del capítulo publicado por *Minerva*, como lo que recuerda de él.

Ciertos pasajes de la *Méditation sur les Ruines* de Volney podrían hacer surgir la duda con respecto a la continuidad del progreso humano y Hegel, lo hemos visto, no lo deja pasar. Ellos se referían también a la religión, lo que no debía extrañar a Hegel. Sin embargo, ponían implícitamente en cuestión, una concepción aun puramente sociológica del progreso de las concepciones religiosas. ¿Cómo Hegel no se habría sentido tocado? Como es sabido, atribuye méritos diversos a las religiones, en tanto ex-

presan el espíritu de los pueblos: las clasifica jerárquicamente. ¿Podía permanecer insensible a esta comprobación de Volney, que *Minerva* no había dejado de reproducir?:

“Cuando estas comarcas gozaban de lo que constituye la gloria y la felicidad de los hombres, eran pueblos *infieles* los que las habitaban [...], todo lo que debía ser el precio de la piedad estaba en manos de esos *idólatras*; y ahora que pueblos *creyentes* y *santos* ocupan estas montañas, sólo hay soledad y esterilidad. Bajo estas manos benditas, la tierra no produce más que zarzas y ajenojo”<sup>33</sup>.

Ciertamente, Hegel no va a derramar lágrimas sobre la virtud y sobre la piedad desdichadas:

“En la consideración sobre la suerte que, en general, la virtud, la moralidad y también la religiosidad, tienen en la historia, no es necesario caer en la letanía de las lamentaciones, porque a menudo en el mundo, o hasta la mayor parte del tiempo, las cosas van mal para los que son buenos y piadosos y bien para los malos e impíos”<sup>34</sup>.

La virtud no tiene mucho que hacer en la historia.

De la culpabilidad de los hombres, Volney mismo, anticipándose, extraía una consecuencia muy hegeliana. Si los hombres son los únicos responsables de la pérdida de las civilizaciones antiguas del Oriente, ellos también lo son de la prosperidad que reinaba en otro tiempo. Se les debe todo el mal, pero también todo el bien: se les debe todo. En consecuencia, escribía Volney, el hombre

“tiene el derecho de aplaudirse y decirse: soy yo el que he producido los bienes que me rodean, soy yo el artesano de mi felicidad: habitación segura, vestimenta cómoda [...]; sin mí, esta tierra librada al desorden sólo sería un pantano inmundo, una selva salvaje, un desierto horroroso”<sup>35</sup>.

Hegel se exaltará también ante el espectáculo de esta autonomía del hombre y, lo veremos, en condiciones que nos recordarán una vez más a Volney.

<sup>33</sup> Volney, *Œuvres*, p. 11; *Minerva*, pp. 56-57.

<sup>34</sup> *Die Vernunft*, p. 107.

<sup>35</sup> Volney, *Œuvres*, p. 16.

A causa de esta misma autonomía, se plantea otro problema, que Hegel encuentra por cierto en el texto de *Minerva*, pero que evita intencionalmente evocar. Volney esbozaba allí un movimiento de pensamiento que será muy familiar a Hegel:

“A estas palabras, mi espíritu, siguiendo el curso de las vicisitudes que han transmitido paulatinamente el cetro del mundo a pueblos tan diferentes de culto y costumbres, desde los del Asia antigua hasta los más recientes de Europa [...]” <sup>36</sup>.

Esta visión del reemplazo progresivo de los pueblos, conducía a Volney a considerar una eventualidad de la que Hegel no habla pero que no puede apartar sin hacer a su espíritu cierta violencia. Volney, ante la transmisión del dominio del mundo de pueblo en pueblo, de Asia a Europa, agregaba:

“Este nombre de una tierra natal despertó en mí el sentimiento de la patria; y volviendo entonces hacia ella mis miradas, detenía todos mis pensamientos sobre la situación en que la había abandonado”.

Y Volney sueña entonces con las orillas “del Sena, del Támesis, del Svidersée (*sic*)”: “Gozaba en encontrar el esplendor pasado de Asia en la Europa moderna”. Pero, en esta evocación, el espanto se apodera súbitamente de él. Los pueblos de Europa, prósperos ahora como en otro tiempo lo fueron los de Oriente, ¿no sufrirán a su vez la devastación? ¿No conocerá un día Europa la miseria actual de Asia? Y Volney se pregunta:

“¿Quién sabe si algún viajero como yo no se sentará un día sobre mudas ruinas y no llorará solitario sobre la ceniza de los pueblos y la memoria de su grandeza?” <sup>37</sup>.

Volney consigue triunfar de este funesto presentimiento: los hombres de los nuevos tiempos no caerán en los errores de los hombres del pasado, no recomenzarán los antiguos crímenes. Se acusa a veces a Hegel de intentar detener la historia en ese

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>37</sup> *Ibid.*

estadio de perfección que representa para él su propia época. Tal reproche alcanzaría más seguramente a Volney.

En cuanto a Hegel, ¿no evita adoptar una actitud neta y clara? Incluso no plantea la cuestión: mi civilización semifeudal y semiburguesa, mi civilización cristiana y europea, ¿no perecerá como las que la precedieron? La lectura de Volney lo obligaba a interrogarse sobre este punto. No es por negligencia, indiferencia u olvido que se calla. Pero percibe toda la importancia y toda la dificultad del problema y teme tener que expresar su opinión.

Sin embargo, porque se calla y porque conocemos las circunstancias en las que se calla, podemos imaginar lo que piensa. Sin duda adopta frente a las destrucciones futuras la misma actitud que frente a aquellas de las que el pasado nos deja vestigios. Conocemos ya un primer movimiento de esta actitud: el filósofo desvía su mirada, declara que es el destino, que no hay nada que hacer. ¡Ocupémosnos de nuestros fines inmediatos! El presente no tolera ni nuestros lamentos ni nuestras aprensiones, ¡qué importa el pasado, qué importa el porvenir: obremos eficazmente! La acción serviría así de alcohol o de opio, pondría los problemas a dormir...

Hegel no permanecerá en este primer movimiento, que no concuerda en absoluto con los principios de su filosofía de la historia. Necesitará asimilar más completamente las ruinas, absorberlas, hacer de ellas un momento necesario de la historia: ¡que las lágrimas que se viertan sobre las ruinas de Palmira sean lágrimas de alegría! Pero el sentimiento de Hegel no conseguirá nunca consagrar totalmente sus construcciones teóricas. ¡No se puede danzar sobre todas las ruinas como sobre las de la Bastilla!

## Fenicia

Hegel va a encontrarse aún muchas veces en presencia de la faz "negativa" de las ruinas. ¿No se deja acaso conducir por Volney? En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, consagra numerosas páginas a las tierras que el gran viajero había visitado tan minuciosamente, a las tierras que había amado: los dominios del antiguo Imperio persa, y sobre todo Siria, y aun más particularmente la maravillosa Fenicia. Es a propósito de



Fenicia que Hegel entona el canto de gloria al hombre del que Volney nos había dado ya el estribillo: "El hombre tiene el derecho de aplaudirse y decirse: soy yo el artesano de mi felicidad", etcétera.

¿No realizaba el pueblo fenicio en gran medida el ideal humano de Hegel? Escuchemos cómo, después de Volney, celebra sus obras y su grandeza:

"Sobre la orilla del mar se encontraba un rosario de ciudades magníficas y ricas, tales como Tiro, Sidón, Biblos, Berito, que se entregaban a un vasto comercio y a una vasta navegación, que tenía lugar demasiado aisladamente y demasiado en el interés del país mismo como para poder intervenir en la totalidad del Estado persa. La orientación principal del comercio iba hacia el Mediterráneo y de allí se extendía lejos hacia el Oeste. Gracias a sus relaciones con naciones tan numerosas, Siria alcanzó muy pronto una elevada cultura: en ella se realizaban bellos trabajos en metal y piedras preciosas, en ella se hicieron los descubrimientos más importantes, como los del vidrio y de la púrpura. La lengua escrita recibió aquí su primer desarrollo, pues, en las relaciones con naciones diversas, la necesidad de ella se hace sentir muy vivamente..."<sup>38</sup>

En estos altos lugares de cultura había soñado Volney cuando "recorría esta tierra saqueada" y deploraba su ruina. Preguntaba:

"¿En qué se han convertido tantas brillantes creaciones de la mano del hombre? ¿Dónde están esas murallas de Nínive, esos palacios de Persépolis, esos templos de Balbeck y Jerusalén? ¿Dónde están esas flotas de Tiro, esos astilleros de Arad, esos talleres de Sidón y esa multitud de marineros, pilotos, mercaderes, soldados? ¿Y esos trabajadores, esas cosechas, esos rebaños y toda esa creación de seres vivientes de la que se enorgullecía la faz de la tierra?"<sup>39</sup>.

Volney describía con admiración la riqueza de Fenicia, pero sobre todo su extraordinaria actividad industrial y navegante, su prosperidad comercial. Como en un poema, evocaba el nombre de todos los tesoros que ella acumulaba, de las riquezas prodigiosas que realzan aún su antigüedad y exotismo: el "oro de Ofir"

<sup>38</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 255. Sobre la significación de Siria, ver también *Die Vernunft*, p. 239.

<sup>39</sup> Volney, *Œuvres*, p. 11.

y el “estaño de Tule”, el “ámbar del Báltico”, “las perlas y los perfumes árabes”, la “púrpura de Tiro” y el “tejido suave de Cachemira”...<sup>40</sup>.

Hegel reconoce todos estos lugares en el mapa y, para él, también reaparece, como en un espejismo, la opulencia oriental de los navegantes fenicios:

“Los fenicios fueron los primeros que descubrieron el océano Atlántico y lo recorrieron navegando; se establecieron en Chipre y en Creta; en Tasos, una isla muy alejada de ellos, explotaron minas de oro. En España del sur y del sudoeste explotaron minas de plata; en África, fundaron las colonias de Utica y Cartago; desde Gades, navegaron muy lejos, hasta más allá de las costas africanas y, según algunos, hasta habrían bordeado toda el África; a las islas británicas, iban a buscar el estaño, y al Báltico, el ámbar de Prusia”<sup>41</sup>.

En esta extraordinaria Fenicia, Hegel va a situar el nacimiento de la autonomía humana. En ella los hombres se han liberado de la naturaleza. ¡Qué méritos no atribuirá Hegel a los fenicios! Ciertamente Voltaire los había apreciado altamente, comparándolos a los venecianos y a los holandeses modernos<sup>42</sup>, y Herder había alabado las cualidades de su constitución política. Volney deploraba la aniquilación de la civilización fenicia porque la situaba muy alto entre las otras. Pero ¿quién exaltará a Fenicia más que Hegel? Después de haber descripto su potencia, explica cuál es su significación histórica y sobre qué principio se funda:

“Se sigue, de esta manera, un principio totalmente nuevo. La inactividad llega a su fin, lo mismo que la simple valentía brutal: en su lugar, se presentan la actividad de la industria y el coraje reflexivo que, teniendo la audacia de navegar en el mar, piensa juiciosamente en los medios. Aquí, todo reposa sobre la actividad del hombre, sobre su audacia, sobre su inteligencia; así como los fines también son por él. Lo primero, aquí, es la voluntad y la actividad humanas, y no la naturaleza y su benevolencia. Babilonia tenía su dominio bien delimitado y su subsistencia estaba condicionada por el movimiento del sol y por el curso de la naturaleza. Pero es en

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>41</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 256.

<sup>42</sup> Voltaire, “Ensayo sobre las costumbres”, en *Œuvres complètes*, XI, París, Garnier, 1878, p. 39.

sí mismo en quien confía el marino, en el cambio de las olas; su ojo y su corazón deben estar siempre abiertos. Del mismo modo, el principio de la industria implica lo contrario de lo que se recibe de la naturaleza; pues se elaboran las cosas naturales para el uso y el adorno. En la industria, el hombre es su propio fin y trata a la naturaleza como algo sumiso, a lo que imprime el sello de su actividad. El coraje, aquí, es el entendimiento y la habilidad vale más que el coraje simplemente natural. Aquí vemos los pueblos liberados: ellos no temen más a la naturaleza y no la sirven más como esclavos”<sup>43</sup>.

Es como si, para Hegel, la verdadera humanidad surgiera con los fenicios. ¿No representa la navegación el bautismo colectivo de los hombres? También prefiere visiblemente “este audaz pueblo del mar” a su vecino: el pueblo judío. ¡Consagra más líneas a Siria —¡y aún se contiene!— que a la Judea donde nació Cristo, particularidad que, sin embargo, habría debido obligarlo en alguna medida!

Fenicia despierta la simpatía de Hegel por casi todos sus caracteres distintivos: su actividad, su industria, su navegación, su lengua escrita. Pero Hegel agrega otro. Olvida la idolatría que reinaba en ella para pensar sólo en el culto de Hércules y de Adonis. En este punto, también los fenicios superan a los judíos y aun quizás a los cristianos: ellos inventan un Dios que muere y Hegel describe largamente esta invención<sup>44</sup>. Como es sabido, prefiere los dioses que, como los hombres, aceptan la muerte y soportan en sí mismos la violencia de lo negativo...

Puede decirse que Hegel comparte el amor y la admiración de Volney por la Siria antigua. Quizá supera en este punto a su predecesor. Pero sólo consigue así volver más insoportable el enigma patético cuyos términos habían sido expuestos por Volney.

Si los monumentos de la miserable Judea antigua se hundieron, su religión al menos generó hasta en el mundo moderno prestigiosas prolongaciones. ¡Siempre se lee la Biblia! Mientras que la bella, la noble, la activa y libre Fenicia sólo dejó mediocres huellas. No se estudia su lengua, nada se ha tomado de su religión, se olvida su alta cultura, se desprecia su herencia. ¡Nadie ha de batirse para poseer esos lugares santos de la autonomía

<sup>43</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 256

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 258-259.

humana! Hegel puede creer en el testimonio de Volney: "Los puertos son ahogados, las ciudades destruidas y la tierra, desnuda de habitantes, no es más que un lugar desolado de sepulcros" <sup>45</sup>.

Hegel se plantea, sin decirlo, la misma cuestión que Volney: "¿Por qué esta antigua población no se ha reproducido y perpetuado?" <sup>46</sup>. Cuando habla de Siria, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, la describe tal como era en su esplendor, enumera sus méritos eminentes. Sólo critica la idolatría de los frigios y, a este propósito, aún es necesario destacar que "los griegos también son idólatras", que "los católicos también veneran las imágenes de los santos" <sup>47</sup>. Describe la "sensualidad" de los sirios, tal como la censuraron los profetas. Pero no puede impedirse de agregar: "El horror debe, en parte, ser puesto a cuenta del odio de los judíos hacia los pueblos vecinos" <sup>48</sup>.

Percibiendo claramente los defectos de los sirios, les otorga pues muchas excusas. No quiere incluso atribuir los vicios de los sirios y de los frigios a los fenicios. Distingue a éstos netamente: "En cambio, encontramos otra cosa en los fenicios, ese audaz pueblo del mar" <sup>49</sup>.

Así se llega a este resultado: en el capítulo que Hegel les consagra, todo concurre al mérito y a la gloria de los fenicios. No les reprocha ningún vicio, ninguna insuficiencia. Por excepción, en las *Lecciones* de Hegel, ¡los fenicios se presentan como un pueblo sin defectos! Y es ello lo que vuelve más incomprensible y más imperdonable su anonadamiento, del que Hegel no dice una palabra. Cuando pasa a otro país, a Judea, ¿no es con un sentimiento de opresión? ¿No siente acaso esa "aflicción desamparada" que condenaba en los otros?

En lo que concierne a la muerte de Fenicia, sólo sabemos que desaparece con el imperio persa, del que formaba parte. Esta pertenencia ha causado su pérdida. Pero la explicación que Hegel arriesga aquí, ¿puede convencernos? ¿Por qué una Fenicia rica, hábil, potente, debía sucumbir con un imperio al cual pertenecía pero cuyos defectos no compartía? Y, por otra parte, ¿por qué esta nación, en todo sentido superior, no dirigía el imperio, en

<sup>45</sup> Volney, *Œuvres*, p. 11.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 257

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 258.



lugar de estarle sometida? Hegel no parece inquietarse ante estas dificultades.

### El gusto de lo perecedero

Persiste sin embargo, por entero, la muda interrogación de las ruinas; ¡y no sólo las de Fenicia, Tiro, Sidón, Berito, sino también, en general, las de Persia, Palmira, Nínive, Persépolis! Pues si Hegel señala una preferencia por Fenicia, tampoco desdeña a Persia, a pesar de sus deficiencias. También en el interior de Persia, el viajero pasea entre “las ruinas de lo que fue excelente”, y ruinas destruidas, perdidas, ruinas que ninguna piedad recoge.

Frente a estas ruinas, Hegel ha afectado primero indiferencia: ¡apartemos nuestra mirada! Pero la obsesión triunfa sobre todos los artificios.

El filósofo ensayará entonces el desprecio. Es necesario desencantar las ruinas, exorcizarlas. He aquí como Hegel las trata:

“Estos dos imperios<sup>50</sup>, según la presencia temporal, han permanecido en la Tierra. Nada queda en cambio de los imperios del Tigris y del Éufrates, salvo, a lo sumo, un montón de escombros (*ein Haufen von Backsteinen*); pues el imperio persa, como imperio de transición, es lo perecedero, y los imperios del mar Caspio están sometidos al antiguo combate entre Irán y Turán”<sup>51</sup>.

De este modo, “las ruinas de lo que fue excelente” se convierten en “un montón de escombros”. Pero justamente, en su irreparable hundimiento, ese montón de escombros no pesa menos pesadamente sobre la conciencia del humanista.

Es imposible dejar de verlo, tampoco es posible desdeñarlo. Sólo queda un modo: ¡sublimarlo! La Persia “luminosa”, la opulenta Siria, la astuta Fenicia, han desaparecido sin dejar a la posteridad más que un pálido recuerdo y algunos escombros. ¡Y bien! Hegel intentará mostrar que, entre todos los méritos de aquéllas, ¡el más grande consiste precisamente en esa desaparición! Se trata de hacer cesar las lamentaciones de un Volney.

<sup>50</sup> China e India.

<sup>51</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 163.

Se trata de reducir al silencio a los denigradores de la historia. Hegel se dirige a ellos: lo que hay de feliz, en el destino de Persia, les dice, es que se pueda gozar de tener que lamentarse por su desaparición.

Era necesario que, al menos una vez, fuera dado a los hombres el espectáculo del anonadamiento total, cuyo símbolo es la ruina aniquilada, la ruina persa:

“El imperio persa es un momento transitorio (*ein vorübergegangenes*) y de su florecimiento sólo persisten tristes restos (*Reste*). Sus más bellas y ricas ciudades, como Babilonia, Susa, Persépolis, están completamente destruidas y sólo algunas ruinas indican su antiguo emplazamiento. Las grandes ciudades modernas de Persia, como Ispahán, Chiraz, están mitad en ruinas y ninguna vitalidad nueva salió de ellas, como surgió de la antigua Roma; al contrario, desaparecieron casi por entero de la memoria de los pueblos que las rodean” <sup>52</sup>.

Egipto es el país de las ruinas, Persia es el país de las ruinas de ruinas y, sucumbiendo a su habitual manía, Hegel vincula este destino histórico a esta región geográfica. Hasta las ciudades modernas, en Persia, caen en ruinas. ¡Por poco Hegel terminará pretendiendo que en este país los constructores edifican para poder ver pronto los edificios destruidos!

Pero la historia se alimenta de estos hundimientos y la historia es lo que hay de más alto. He aquí la definitiva pero discreta respuesta de Hegel a Volney. Sin insistir demasiado, Hegel afirmará la superioridad de lo fugitivo sobre lo durable. Tesis bien audaz, si se aplicara al cristianismo; ¡y que haría de Hegel un autor mucho más irreligioso por su historicismo que Volney por su racionalismo “ilustrado”!

China e India persisten, sin duda, pero ellas no poseen ningún valor propiamente histórico, nos dice Hegel. Ocurre muy de otro modo con Persia, según él:

“Con el imperio persa entramos por primera vez en la interdependencia (*Zusammenhang*) de la historia. Los persas son el primer pueblo histórico, Persia el primer imperio que ha desaparecido. Mientras que China o la India permanecen inmutables (*statarisch*) y prolongan una existencia ve-

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 264.

getativa natural hasta nuestra época, aquel país está sometido a las evoluciones y trastornos que denuncian una condición histórica”<sup>53</sup>.

Tales afirmaciones no habrían ciertamente apaciguado las inquietudes de Volney sobre la suerte futura de las civilizaciones que florecen al borde del Sena o del Támesis. Por otra parte, ellas no superan todas las dificultades. ¡Pues es siempre lo mismo! Los imperios griego y romano también pertenecen a la historia y algo nos queda de ellos. En cuanto a Egipto, nos ha legado al menos verdaderas ruinas.

Estas contradicciones, estas dificultades, fuerzan a Hegel a volver aún sobre la suerte sufrida por el imperio persa. Y, esta vez, intentará salir gracias a una imagen. ¿Pero hubiera seducido ésta a Volney?

En momentos de acceder al mundo griego, Hegel piensa una vez más en Persia:

[...] “El pasaje histórico —nos dice— interviene cuando se produce el contacto del mundo persa y del mundo griego. Nos encontramos aquí por primera vez ante un pasaje (*Uebergang*) histórico, es decir, ante un imperio desaparecido. China e India han quedado, como ya lo hemos dicho, pero no Persia. Sin duda el pasaje a Grecia es interior, pero deviene aquí al mismo tiempo exterior, como transmisión de la dominación (*Herrschaft*), hecho que, en adelante, se producirá siempre. Pues los griegos transmiten a los romanos el cetro (*Herrscherstab*) y la cultura y los romanos serán sometidos por los germanos. Si consideramos esta desaparición (*Untergehen*) más de cerca, entonces es necesario preguntarse de inmediato, en lo que concierne a Persia, por qué ella se perdió (*sank*) mientras que China e India persisten. Primero, debemos aquí alejar el prejuicio (*Vorurteil*) según el cual la duración, comparada a la desaparición (*Vergehen*) sería algo notablemente superior (*etwas Vortrefflicheres*): las montañas indestructibles no son superiores a la rosa prontamente deshojada en su vida evanescente”<sup>54</sup>.

Sin duda Volney, al oír esto, hubiera respondido que no se trataba ni de los montes del Líbano ni de las rosas de Ispahán, sino de la vida del espíritu, de la suerte de la cultura, del destino del hombre. ¿Y acaso Hegel no permanece secretamente de

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 292-293.

acuerdo con él? Mira con cierta entereza la destrucción de Babilonia, de Susa, de Persépolis. Un bálsamo histórico puede aquí calmar su dolor. Pero queda una herida siempre abierta. Hegel no encontrará jamás una palabra para excusar o, lo que es lo mismo, para explicar el hundimiento de Fenicia y la ingratitud del género humano hacia este país: ¡Tiro, Sidón, Biblos, Berito, Adonis, y la navegación, la escritura y el descubrimiento del Atlántico! Ruinas sobre las que Volney derramaba sus lágrimas...

### Los amigos de Volney

Podemos preguntarnos ahora por qué Hegel no ha citado, aquí, el nombre del escritor que produjo sobre él una impresión tan profunda.

Su discreción encuentra motivos suficientes en las circunstancias excepcionales que rodearon la publicación de *Les Ruines* en Alemania.

La mayoría de los textos franceses que presenta la revista *Minerva* lleva la firma del traductor. No ocurre lo mismo para el capítulo de Volney. Todo permite suponer que, después de haber leído el texto francés en la *Chronique du Mois*, Archenholtz se refirió simplemente a la traducción completa de la obra de Volney, aparecida en Berlín en 1792<sup>55</sup>. O que haya quizás alentado esta traducción.

Ésta es, en efecto, obra de Dorothea Margaretha Liebeskind, hermana del revolucionario y francmasón, médico, Georges Wedekind<sup>56</sup>, compañero de lucha de Georges Forster. Éste había además revisado la traducción de *Les Ruines*, que le es a veces enteramente atribuida<sup>57</sup> y a la que dotó de un prefacio, con el título: *La coacción que ejerce el espíritu de casta del mundo pensante*<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *Die Ruinen*, übers von Dorothea Margaretha Liebeskind, Berlín, 1792.

<sup>56</sup> El "jacobino" Wedekind es autor de numerosos discursos revolucionarios y de numerosas obras masónicas (ver Wolfstieg, *op. cit.*, *Register*). Sobre Wedekind, ver arriba, p. 70.

<sup>57</sup> Desessarts, en *Les Siècles* (t. VII, p. 385), declara que "la traducción de *Les Ruines* al alemán, por Forster, pasa por una obra maestra y ha tenido trece ediciones", pero no da ninguna justificación de esta afirmación.

<sup>58</sup> Se encontrará el texto de este prefacio en la colección de los *Écrits philosophiques* de Forster: *Philosophische Schriften*, Berlín, 1958, pp. 173-



Margaretha Liebeskind, traductora de numerosas novelas inglesas, era amiga de los Forster y sus tendencias políticas personales aparecen en la elección de los escritores extranjeros en los que introducía a sus compatriotas: Boswell, Benjowsky (Forster prologará también esta traducción), Mme. de Kéralio, Payne (amigo de Bonneville), Volney...

Casada muy joven con Forkel, el célebre musicólogo, se casaría en segundas nupcias con el jurista Johann Heinrich Liebeskind.

Hegel se vinculó con Liebeskind cuando éste fue nombrado en Bamberg, pero ya conocía de nombre a su mujer. El 30 de mayo de 1807, escribe en efecto Mme. Niethammer: "Bamberg acaba de hacer una nueva adquisición: Liebeskind, de Ansbach, ha llegado aquí; no sé si usted lo conoce, pero al menos su mujer no debe serle desconocida"...<sup>59</sup>. Algunos días después precisa, para Niethammer: "Los Liebeskind son para mí una gran adquisición, no hago más que frecuentar su casa"<sup>60</sup>.

La traducción de *Les Ruines* por Margaretha Liebeskind sufrió toda clase de persecuciones, reveladoras del ambiente político e intelectual en el que también vivía Hegel. El texto alemán, publicado en Leipzig en 1792, fue secuestrado por las autoridades, antes de ser presentado al público, en lo del editor. Éste, usando de estratagemas habituales en ese tiempo, había conseguido sin duda distraer un cierto número de ejemplares o bien había procedido a una impresión simultánea en otro lugar: en 1794, el texto original de Volney, así como su traducción, fueron ambos prohibidos en Berlín, "bajo pena de una multa de 100 ducados por cada ejemplar"<sup>61</sup>.

Puede comprenderse fácilmente tales rigores de las censuras sajona y prusiana. Ellos se explican ya por el contenido mismo del libro de Volney, profundamente revolucionario y muy capaz de convencer a los lectores. Pero hay que tener en cuenta también la personalidad del autor: las cortes alemanas, en 1792, distaban mucho de amar a los escritores franceses fieles a la Revolución. Y Volney daba numerosos testimonios de esta fide-

179. No atañe directamente a la obra de Volney y pone sólo en guardia contra el dogmatismo y el culto a la autoridad en la búsqueda de la verdad.

<sup>59</sup> *Briefe*, I, p. 171.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 177. Ver también p. 181.

<sup>61</sup> Cf. G. Steiner, *Introduction* a los *Écrits philosophiques* de Forster, *op. cit.*, p. LIII.

lidad. No sólo pertenecía a la Asamblea Nacional sino que revelaba, por manifestaciones estrepitosas, su devoción a la causa revolucionaria.

Así *Minerva* podía publicar la carta de Volney a la emperatriz Catalina de Rusia. El autor explicaba en ella su decisión de devolver a la soberana la condecoración que ésta le había conferido en otro tiempo: ella se mostraba entonces una amiga del progreso y de las Luces, pero ahora, ¿no se la veía aliarse con los enemigos de la Francia revolucionaria <sup>62</sup>?

Desde este punto de vista, el prefacio de Forster no mejoraba la situación del libro de Dorothea Forkel. Se lo conocía ya, en 1792, como un admirador entusiasta de la Revolución. Y se consagró a ella enteramente, poniéndose incluso al servicio de Francia. Se convertiría así, para sus contemporáneos y para la posteridad, en el tipo mismo del "jacobino alemán".

En 1792 Hegel vive en Tubinga, en un círculo de amigos atentos a todos los acontecimientos políticos y político-culturales. No puede ignorar las vicisitudes del libro de Volney en Alemania. Y sabemos la admiración que profesa a Forster.

Todas estas circunstancias permiten precisar aún la actitud tomada por *Minerva* en sus primeras entregas. Ciertamente, en enero de 1792 *Les Ruines* no estaban aún prohibidas en Berlín. Pero su captura en Leipzig, la personalidad del autor, de la traductora, del prologuista, la doctrina que ellas exponían, todo, las volvía eminentemente sospechosas. Archenholtz daba pues prueba de cierto coraje al acogerlas, parcialmente, en su revista.

Volney se opondrá pronto a los de la Montaña. El autor de *Les Ruines*, encarcelado en la época del Terror, deberá su libertad y quizá su vida, a la contrarrevolución de Termidor. Llegará a ser el colaborador de Reinhard, en el Ministerio de Asuntos Extranjeros <sup>63</sup>. Más tarde, favorable a Bonaparte, desempeñará un papel en la ascensión al poder del dictador, cosa que también había previsto. Pero no se adherirá al Imperio. Se estima que ejerció una influencia bastante profunda en el periódico saint-simoniano *Le Globe* <sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cf. *Minerva*, 1792, II, p. 169.

<sup>63</sup> Gaulmier, *Un grand témoin de la Révolution et de l'Empire: Volney*, París, 1959, p. 166.

<sup>64</sup> Ver arriba, p. 22, nº 4.

Sabemos pues lo suficiente sobre Volney, como para comprender que la prudencia aconsejaba a Hegel no citar su nombre, ni durante el período revolucionario ni en tiempos de la Restauración. Había que evitar dejar ver que se le debía alguna cosa. Pero podemos imaginar aun otra razón del silencio de Hegel: quizá no estaba convencido por entero de haber triunfado completamente sobre los argumentos de Volney, el hombre que había sostenido con toda elocuencia la acusación de las ruinas, habitualmente silenciosas.

## Capítulo II

### RABAUT DE SAINT-ÉTIENNE

En su número de marzo de 1792, *Minerva* publicaba la traducción alemana de un texto de Rabaut de Saint-Étienne titulado: *Remarques sur l'état de la France sous les gouvernements des rois Louis XIV et Louis XV*.

Se trata de un extracto del comienzo del *Précis de l'histoire de la Révolution française*, editado también con el título: *Almanach historique de la Révolution française pour l'année 1792* (Strasbourg, J.-C. Treuttel et Paris, Onfroy, Imprimerie Didot l'aîné. Obra ilustrada con grabados según los dibujos de Moreau)<sup>1</sup>.

Sería inconcebible que Hegel, lector habitual de *Minerva*, hubiera descuidado el importante extracto de Rabaut. Éste trata, en efecto, una cuestión que le interesará toda su vida: el origen y las causas de la Revolución Francesa. No ha de asombrarnos, pues, encontrar en la obra de Hegel ecos de este artículo y ello hasta en las *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

Nos será difícil decidir si Rabaut suscitó directamente algunas opiniones de Hegel, o si sólo contribuyó a afirmar y a precisar ideas que Hegel había ya elaborado. Pero la evidente semejanza, el lazo profundo que une el pensamiento de los dos autores y la anterioridad del texto de Rabaut, favorecen la primera hipótesis.

<sup>1</sup> Moreau el Joven pertenecía a la logia *Les Neuf Soeurs*. El librero Treuttel, de Estrasburgo, amigo de Forster, editaba preferentemente libros masónicos y revolucionarios, por ejemplo *Les Jésuites* de Bonneville (1786), obras de Archenholtz, de Galiani, de lady Morgan, de G. C. Würtz, etcétera.

*Minerva* publicaba de buena gana los anuncios del librero Treuttel (cf. por ejemplo, 1792, I, p. 501).



### La decadencia política

En las *Remarques* que publica *Minerva*, Rabaut describe esa decadencia de Francia que, bajo Luis XIV y Luis XV, preparó según él la Revolución.

Quiere mostrar que el pueblo francés había perdido toda su potencia creadora y se contentaba con imitar a los extranjeros. Declara:

Se otorgaba a los franceses el talento de perfeccionar y embellecer las invenciones de otros pueblos. Pero se les rehusaba ese genio creador que no se deja someter por la tiranía del hábito”<sup>2</sup>.

Precisa:

“Escribir la historia de la Revolución es trazar esa marcha insensible de los espíritus hacia la nada política (*Minerva* traduce: “cómo el espíritu de la nación —*der Geist der Nation*— cae poco a poco en la nada política”). Varias regiones de Europa prueban que los hombres pueden crecer y vegetar (*vegetiren*) bajo la forma de nación sin que por ello esta nación tenga existencia”<sup>3</sup>.

Hegel, al describir por su parte la muerte natural de un pueblo, se expresa así:

“Vive en la satisfacción del fin alcanzado, cae en el hábito, donde no se encuentra ninguna vida, y así va hacia su muerte natural. Puede aún hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior; puede aún continuar vegetando mucho tiempo (*lange fortvegetieren*) [...] La muerte natural del espíritu del pueblo (*des Volksgeistes*) puede manifestarse en la forma de la nulidad política (*als politische Nullität*). Es lo que llamamos hábito. El reloj tiene cuerda (*aufgezogen*) y sigue marchando por sí mismo”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Minerva* traduce: “...que se deja a menudo someter por la tiranía del hábito” (p. 554).

<sup>3</sup> *Almanach*, p. 15; *Minerva*, p. 554. A propósito de este empleo de la palabra *vegetieren*, se podrá consultar nuestro trabajo: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, p. 209.

<sup>4</sup> *Die Vernunft*, pp. 68-69.

Rabaut, un poco antes de las líneas citadas más arriba, había evocado a Luis XV, "que encontró la máquina despótica totalmente montada" <sup>5</sup>.

Hegel insiste en la "nulidad política" que caracteriza a los pueblos agonizantes:

Es así como los individuos —dice—, es así como los pueblos mueren de muerte natural; cuando estos últimos continúan existiendo, es una existencia vacía de interés, sin vida, que no necesita más de sus instituciones, precisamente porque esa necesidad está satisfecha —una nulidad política y el hastío" <sup>6</sup>.

Por su parte, Rabaut recordaba:

"Ninguna de esas almas orgullosas que, en nuestros días, han preparado la Revolución y visto el fin del reino de Luis XV, olvidó cuál era entonces la nulidad del rey, del gobierno y de la nación" <sup>7</sup>.

¿Tomó Hegel de Rabaut la primera inspiración de su teoría de la muerte de las naciones por el hábito? Hegel la desarrolla, quizás a partir de este frágil germen, de una manera incomparablemente más profunda que la de Rabaut.

Pero, más seguramente, tomó de éste la importante idea del anonadamiento político de una nación. ¿Cuándo, pues, se produce ese anonadamiento, según Hegel? Cuando los intereses particulares se desarrollan en detrimento de la totalidad nacional:

"Así su muerte natural aparece como un aniquilamiento (*Tötung*) de sí mismo. Observamos así por una parte la desaparición que el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) se prepara a sí mismo. El fenómeno de la desaparición posee sus diversas figuras, por el hecho de que la corrupción estalla del interior, los deseos se desencadenan, la particularidad busca su satisfacción

<sup>5</sup> *Almanach*, p. 13; *Minerva* traduce: *aufgezogen* (p. 552).

<sup>6</sup> *Die Vernunft*, p. 69: *eine politische Nullität und Langweile*. Hegel evocó además la *politische Nullität* del burgués individualista (*Schriften zur Politik*, ed. Lasson, p. 383).

El uso por Hegel de la palabra poco germánica *Nullität* conduce a pensar que leyó también la obra de Rabaut en francés, y no sólo su traducción parcial en *Minerva*. *Minerva* traducía por *Nichtseyn* la palabra "nullité" empleada por Rabaut: "Esa especie de nulidad de las almas"... se convierte en la revista alemana: *jene Art von Nichtseyn einer Seele*...

<sup>7</sup> *Almanach*, p. 15; *Minerva*, p. 555, traduce: *wie die Nation Nichts war*.

y, de este modo, el espíritu sustancial se ve frustrado y es destruido. Los intereses particulares acaparan las fuerzas, los poderes que estaban antes consagrados al todo”<sup>8</sup>.

Rabaut, en su descripción de la Francia prerrevolucionaria, le proporcionaba un bello ejemplo de este fenómeno:

“El gobierno sólo busca mantenerse; los ministros, intrigar; la corte, robar para dilapidar; los grandes, obtener lugares y favores; la gloria y la fuerza del Estado (*Minerva* traduce: *die Macht und die Ehre des Staats*) no entran para nada en todas estas combinaciones fáciles y despreciables del interés particular”<sup>9</sup>.

El pasaje de *La razón en la historia* que citamos más arriba se inspira, evidentemente, en el capítulo de Rabaut. Ya percibimos en los dos textos algunas ideas comunes: decadencia de un pueblo bajo la influencia de *causas internas*, conflicto entre la actividad creadora y el hábito, posibilidad para un pueblo ya muerto de continuar vegetando en la nulidad política.

Por supuesto, no nos ocultamos las diferencias. Ellas casi no alcanzan ese fondo de ideas, sino más bien el objeto de su aplicación. Mientras Rabaut descubre esos caracteres en la Francia prerrevolucionaria, Hegel, al fin de su vida, los atribuye, extrañamente... ¡a las “viejas ciudades imperiales”<sup>10</sup>! Sin embargo, como lo mostraremos, es en Francia que Hegel piensa, a propósito de la descripción del mismo fenómeno en otras épocas y en otras circunstancias.

¿Por qué elige el ejemplo de las “viejas ciudades imperiales”? Quizá por prudencia, para volver más difíciles las peligrosas aproximaciones de ideas. ¡Sin duda no está pendiente de que sus auditores y lectores se vinculan a *Minerva* ni de las opiniones sostenidas por Rabaut! Pero veremos más lejos las otras razones que también explican su actitud.

Puede decirse que, de hecho, todo el pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* en el que explica la Revolución Francesa, resume la exposición de Rabaut. Recordemos los términos:

<sup>8</sup> *Die Vernunft*, p. 70.

<sup>9</sup> *Almanach*, p. 13; *Minerva*, p. 553.

<sup>10</sup> *Die Vernunft*, p. 69.

Ciertamente, antes de la Revolución Francesa —escribe Hegel— los Grandes han sido ya oprimidos (*unterdrückt*) por Richelieu y sus privilegios suprimidos, pero, lo mismo que el clero, conservaron todos sus derechos en relación con la clase inferior” 11.

¡Hasta ciertas palabras concuerdan! Rabaut declaraba: “Oprimidos con dureza por Richelieu, los franceses lo fueron con astucia por Mazarino” 12.

Hegel continúa:

“Todo el estado de Francia, en este tiempo, es una maraña inextricable de privilegios, opuesta a todo pensamiento y a toda razón en general, un estado insensato, al que se agrega la más grande corrupción de las costumbres y del espíritu, un reino de injusticia que, al empezar a tomar conciencia de él, se convierte en cínica injusticia (*schamlos*). El peso terriblemente pesado que gravitaba sobre el pueblo, la dificultad del gobierno para suministrar a la corte los medios de su lujo y de su derroche (*Verschwendung*) ofrecieron el primer motivo de descontento” 13.

Esta situación es casi exactamente la que Rabaut había descrito en detalle. Y Hegel le sigue aún cuando agrega:

“El espíritu nuevo se volvió activo; la opresión impulsó al examen (*Untersuchung*). Se vio que las sumas extraídas con el sudor del pueblo (*dem Schweisse des Volks*) 14 no eran utilizadas para los fines del Estado, sino derrochadas del modo más insensato. Todo el sistema del Estado apareció como una única injusticia”.

Rabaut, por su parte, había comentado largamente la influencia política del *Compte rendu* de Necker:

“Se recorría con curiosidad, se devoraban sus breves páginas donde al cabo eran consignados los gastos y recursos de Francia” 15.

11 *Philosophie der Geschichte*, p. 556.

12 *Almanach*, p. 10.

13 *Philosophie der Geschichte*, p. 556.

14 Evocando la sorpresa de los diputados del Tercer Estado al llegar al castillo de Versailles, y su asombro ante el castillo de Saint-Cloud, Rabaut relata que se dieron cuenta de que “esta magnificencia es el producto del sudor del pueblo” (*Almanach*, p. 69).

15 *Almanach*, pp. 27-28.



En su traducción, *Minerva* utilizaba la palabra *verschwenden* (derrochar), que Hegel retoma tan a menudo.

Cuando Hegel llega al estallido mismo de la Revolución, declara:

“El cambio fue necesariamente violento, porque la transformación no fue emprendida por el gobierno. Pero no fue emprendida por el gobierno porque la corte, la clerigalla (*die Klerisei*), la nobleza, hasta los parlamentos, no querían abandonar la posesión de sus privilegios, ni bajo la presión de la necesidad, ni a causa del Derecho, que existe en sí y para sí”...<sup>16</sup>.

Hegel se pregunta, además, por qué los franceses realizaron los cambios del orden social y político que los alemanes se contentaron con pensar. Esto no depende sólo de la eficacia de la propaganda de los “filósofos” —factor estimable, para Hegel— sino del hecho de que los franceses son “inflamables” y “de genio muy vivo”<sup>17</sup>.

Aun en esto, Hegel no hace otra cosa que retomar a su manera el resumen que Rabaut daba de su propio pensamiento:

“La Revolución Francesa ha sido, pues, el producto de las luces que habían penetrado, más que en otros pueblos, en todas las clases de ciudadanos. Comenzó en el momento en que los hombres reflexionaron; las faltas de tres reinos la maduraron, la resistencia de los privilegiados la aceleró, y la impetuosidad francesa produjo su consumación”<sup>18</sup>.

Rabaut había trazado primero este esbozo del carácter nacional de los franceses y de los parisienses en particular:

“Ninguna ciudad del mundo puede ofrecer un espectáculo semejante al de París, agitada por una gran pasión, porque en ninguna la comunicación es tan pronta y los espíritus tan activos. París encierra en su seno los ciudadanos de todas las provincias y de la mezcla de esos caracteres diversos se compone el carácter nacional, que se distingue por una sorprendente impetuosidad. Lo que ellos quieren hacer se hace...”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 557.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>18</sup> *Almanach*, p. 256.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 111.

A todas estas causas de la Revolución, Hegel agrega otra que no se encuentra en la exposición de Rabaut, al menos tan neta-mente expresada:

“En fin [...] el gobierno era católico y el concepto de la libertad y de la racionalidad de las leyes no valía como obligación última y absoluta, puesto que lo sagrado y la conciencia religiosa estaban separados de él”<sup>20</sup>.

Pero Rabaut, protestante y pastor, no se privaba de atacar la religión católica, y en una perspectiva muy hegeliana, insistiendo él también sobre la oposición del catolicismo y del Estado. Imaginando el porvenir de la Revolución Francesa, escribía:

“...las luces, comunicándose pronto a las últimas clases de ciudadanos, las liberarán de la más peligrosa de todas las servidumbres, la esclavitud del pensamiento. Entonces, o los clérigos serán ciudadanos o no habrá más clérigos”<sup>21</sup>.

Se observará quizá que tal cuadro de la situación francesa en vísperas de la Revolución es bastante corriente, y que nuestros dos autores pueden coincidir por azar, sin que nunca uno haya leído al otro. ¿Qué historiador de los orígenes de la Revolución hubiera podido alegar otras causas y proponer otras explicaciones, en esa época?

Señalemos, sin embargo, que Rabaut es el primero que intentó relatar esta historia. Y pronto veremos que, en realidad, las ideas que presenta, y que Hegel parece tomarle, no son tan corrientes. Contentémosnos por ahora con señalar que Hegel atribuye importancia precisamente a lo que Rabaut había puesto de relieve: el sojuzgamiento de los Grandes por Richelieu, la conservación de sus privilegios con respecto al pueblo, la corrupción general, las dificultades financieras del gobierno, la toma de conciencia de la injusticia, la difusión de las Luces, la negativa del poder de proceder a las reformas necesarias, la impetuosidad francesa.

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel vuelve a pintar el cuadro de la Francia prerrevolucionaria y éste recuerda quizás aun más un resumen de Rabaut.

<sup>20</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 557.

<sup>21</sup> *Almanach*, p. 4.

Hegel establece allí firmemente esta idea muy destacable: los filósofos franceses del siglo XVIII han atacado *algo que no existía más* y que no merecía ser condenado sino a causa de su persistencia puramente formal, de su falta de vida. Afirma:

“Debemos reconocer la contradicción que estaba presente en la existencia. Las viejas instituciones que ya no encontraban lugar en el sentimiento desarrollado de la libertad consciente de sí y de la humanidad, que se fundaban y apoyaban en la apatía y la indiferencia de la conciencia, que no correspondían más al espíritu que las había establecido y que, ahora, a causa de la cultura científica surgida, debían valer también para la Razón como algo sagrado y justo —todo este formalismo fue trastornado por ellos (*los filósofos franceses*) [...] Esta crítica se comportó destructivamente contra lo que estaba destruido en sí (*das in sich Zerstörte*)”<sup>22</sup>.

¡Lo que estaba destruido en sí! He aquí la “nada política” a la que Rabaut veía reducida la Francia anterior a 1789: ...“la nulidad del rey, del gobierno y de la nación”<sup>23</sup>. Las instituciones mueren por sí mismas, roídas desde el interior. Luego, cuando están muertas, ¡aún es preciso matarlas!

Una de las grandes “instituciones” de la Francia prerrevolucionaria es la nobleza. Durante el siglo XVIII sigue presente pero no vive más. Rabaut hace la descripción de esta falsa existencia, descripción que sugiere un acercamiento con numerosos textos hegelianos:

“La nobleza, cuya superioridad imaginaria no existía más que en la opinión, se envanece de existir siempre, aunque esta opinión sea destruida”<sup>24</sup>. Ella intentó resucitar el espíritu altivo de la feudalidad en tiempos en que

<sup>22</sup> *Geschichte der Philosophie*, p. 515.

<sup>23</sup> *Almanach*, p. 15.

<sup>24</sup> La semejanza de esta apreciación con ciertas fórmulas de Marx es impresionante: “En cambio, el régimen alemán actual, un anacronismo y una flagrante contradicción con los axiomas generalmente reconocidos, al estar la nulidad del *ancien régime* expuesta a la vista del mundo, se imagina aún que cree en sí mismo y exige del mundo la misma imaginación (...die zur Weltschau ausgestellte Nichtigkeit des *ancien régime*, bildet sich nur noch ein an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe Embildung”) (*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*. Se encontrará la traducción de este pasaje por Molitor en Marx, *Œuvres philosophiques*, París, 1930, t. I, p. 90).

la feudalidad ya no existía, y llevar las ideas caballerescas del siglo **xii** al medio de las luces del siglo **xviii**. Así los cuerpos no perciben (*sic*), al envejecer, de que sus máximas envejecen con ellos y que, cuando todo ha cambiado a su alrededor, es necesario que ellos mismos cambien o perezcan. ¿Cómo podrían subsistir tales edificios cuando los puntales de la opinión pública ya no los sostienen?" <sup>25</sup>.

Estas líneas atraen naturalmente el recuerdo de un pasaje similar de Hegel, citado con mucha frecuencia por sus comentadores:

"Ciegos serían aquellos que creyeran que instituciones, constituciones y leyes que no concuerdan más con las costumbres, las necesidades y las opiniones de la gente, cuyo espíritu se ha evaporado, pueden seguir subsistiendo; que formas en las cuales ni el entendimiento ni la sensibilidad tienen más interés, son aún lo bastante fuertes como para continuar constituyendo el lazo de un pueblo" <sup>26</sup>.

Cuando las instituciones no se mantienen, pues, más que como una apariencia sin vida, una especie de gangrena las corrompe interiormente. Es necesario recordar esta corrupción para reconocer el mérito de los filósofos franceses del siglo **xviii**, que atacaron la religión y el Estado. Hegel nos lo dice, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: "Es necesario hacerse el cuadro de la horrible condición (*vom dem horriblen Zustand*) de la sociedad, de la miseria, de la bajeza (*Niederträchtigkeit*) en Francia" <sup>27</sup>. Rabaut había ofrecido este cuadro y en su dibujo nada faltaba, ni la miseria ni el envilecimiento.

Hegel, en sus cursos de Berlín, no teme recordar algunos rasgos particularmente salientes:

"Ahora la hipocresía, la gazmoñería, la tiranía que se ve robada de sus propios robos, la debilidad de espíritu, pueden decir que ellos (*los franceses*) han atacado la religión, el Estado y las costumbres ¡Qué religión! No la que fue purificada por Lutero sino la superstición más estrecha, la cleri-

<sup>25</sup> *Almanach*, p. 3.

<sup>26</sup> La situación interior de Wurtemberg, en *Werke* (Lasson), t. VII, p. 151. Sobre el desarrollo hegeliano de esta doctrina, ver nuestra tesis: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, segunda parte, cap. IV: Las super-vivencias.

<sup>27</sup> *Geschichte der Philosophie*, p. 515.



galla, la bestialidad, la infamia del sentimiento y, sobre todo, el derroche de la riqueza y la dilapidación de los bienes temporales, en medio de la miseria pública. ¡Qué Estado! La dominación más ciega de los ministros y sus cortesanas, de sus mujeres y de sus ayudas de cámara; de modo que una tropilla inmensa de pequeños tiranos y de perezosos consideraban como un derecho divino saquear (*plündern*) las rentas del Estado y el sudor del pueblo (*Schweiss des Volkes*)<sup>28</sup>. El cinismo, la injusticia, llegaron hasta lo increíble; las costumbres sólo correspondían a la infamia de las estructuras<sup>29</sup>.

Rabaut había analizado largamente las causas y efectos del poder excesivo de los ministros.

“El visirado —escribía— es en Francia una de las épocas del despotismo y los pueblos han sido en ella más o menos esclavos según que los ministros hayan sido más o menos absolutos”...<sup>30</sup>.

Había enumerado todas las clases de expoliaciones padecidas por el pueblo. Había sobre todo denunciado la corrupción general, la universal venalidad. Los Grandes sólo buscaban, según él, “obtener lugares y favores”; la venalidad de los cargos y de la nobleza “fue acrecentada hasta el ridículo”<sup>31</sup>; “Todo lo que podía tomarse en consideración en el reino vivía de esta venalidad porque todo había sido vendido”<sup>32</sup>.

### La toma de conciencia

Esta desoladora situación de su país se volvió insoportable, a partir del momento en que los franceses comenzaron “a reflexionar”, dice Rabaut; a “examinar” (*untersuchen*), dice Hegel. La injusticia no provoca ni la indignación ni la revuelta cuando afecta a seres inconscientes. Y, precisamente, en la Francia prerrevolucionaria, el poder injusto pretendía impedir a los franceses pensar

<sup>28</sup> *Minerva*, p. 553: el fin de los cortesanos era “saquear para gastar” (*plündern um verschwenden zu können*).

<sup>29</sup> *Geschichte der Philosophie*, pp. 515-516.

<sup>30</sup> *Almanach*, p. 8.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 33.

y se ayudaba en esta empresa con la autoridad de una religión opresiva.

Hegel destaca a este respecto que

“tratar a los bárbaros como profanos (*Laien*) está dentro del orden —los bárbaros son precisamente profanos—; pero tratar a los hombres pensantes como profanos, eso es lo más cruel”<sup>33</sup>.

Rabaut había notado esa intensificación de la opresión que trae consigo la conciencia que se toma de ella:

“Los súbditos del rey [...] fueron constantemente sometidos a un régimen opresivo, tanto más humillante cuanto el pueblo estaba dotado de ese don indefinible de la naturaleza que se llama espíritu y en los últimos tiempos poseía las luces”<sup>34</sup>.

Para Hegel, como se sabe, el momento en que un pueblo toma conciencia de sí coincide con el comienzo de su decadencia. La Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* elige el ejemplo de la Grecia antigua para describir el debilitamiento de una nación y analiza la influencia corrosiva de Sócrates. Pero lo que ella dice, ¡qué bien se aplicaría a la Francia de Luis XV y a la función de los “filósofos”!

Hegel muestra que la misión de un pueblo consiste en llegar a pensarse a sí mismo, a ganar el saber de sí. Y agrega esto:

“Este pensamiento, esta reflexión (*Reflexion*) no tiene ya ningún respeto por lo inmediato en el cual sólo reconoce un principio particular; se produce una separación del espíritu subjetivo y del espíritu general. Los individuos se repliegan sobre sí mismos y se esfuerzan en alcanzar sus propios fines. Hemos ya señalado que en esto consiste el deterioro (*Verderben*) del pueblo: cada uno, en la medida de sus pasiones, se propone sus fines propios. Pero, al mismo tiempo, en ese retorno del espíritu sobre sí mismo, el pensamiento surge ahora como realidad particular y nacen las ciencias. Así las ciencias siempre se encuentran asociadas al desmoronamiento, a la desaparición de un pueblo”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Geschichte der Philosophie*, p. 517.

<sup>34</sup> *Almanach*, p. 9.

<sup>35</sup> *Die Vernunft*, p. 71.

Intentaremos mostrar más adelante las razones por las que Hegel no ha vinculado explícitamente esta descripción a la Francia del siglo XVIII. Da, en cambio, un alcance muy general a la ley que ella ilustra. Estas ideas de Hegel sobre el nacimiento de las ciencias en la época de decadencia de un pueblo, se vuelven a encontrar en el pasaje del *Almanach* que *Minerva* traduce:

"Y sin embargo, comprueba Rabaut hablando del despotismo de Luis XV, es en este mismo reino donde se forjaron las armas que quebraron las cadenas de la tiranía. Es en la marcha del espíritu humano que el siglo de la filosofía sucede necesariamente al de las bellas artes [...] El siglo de la razón que examina sucede al de la imaginación que pinta" <sup>36</sup>.

A continuación de esta afirmación, el historiador francés recuerda amplia y elogiosamente la obra de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, de Raynal.

En estas condiciones, nuestros dos autores llegan fácilmente a una común evaluación de la eficacia de la filosofía en la génesis de la Revolución. Rabaut pretende que "todos los principios de la libertad, todas las simientes de la Revolución están contenidas en los escritos de Voltaire. Éste la había predicho y la realizaba" <sup>37</sup>; y concluye, al final de su obra: "La Revolución fue, pues, el producto de las Luces" <sup>38</sup>.

Hegel también atribuye la responsabilidad de la Revolución a los "filósofos":

"Se dice que la Revolución surgió (*ausgegangen*) de la Filosofía y, no sin razón, se llama a la Filosofía sabiduría del mundo (*Weltweisheit*), pues ella no es sólo la verdad en sí y para sí, como pura esencialidad, sino también la verdad en tanto toma vida en la realidad. No hay razón, pues, para estar en desacuerdo cuando se escucha decir que la Revolución recibió su primer impulso de la 'Filosofía'. Pero esta 'filosofía' "... <sup>39</sup>.

Para Hegel, como para Rabaut, esta revolución filosóficamente preparada habría podido cumplirse sin violencia, si los dirigentes

<sup>36</sup> *Almanach*, pp. 15-16; *Minerva*, pp. 555-556.

<sup>37</sup> *Almanach*, p. 20; *Minerva*, p. 560.

<sup>38</sup> *Almanach*, p. 256.

<sup>39</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 556.

de la Francia monárquica hubieran reconocido también la necesidad de los cambios que reclamaban los filósofos.

Pero, declara Hegel,

“la Revolución Francesa fue inevitable (*erzwungen*) por la rígida obstinación de los prejuicios y, principalmente, por el orgullo (*Hochmut*), la falta completa de espíritu, la avidez”<sup>40</sup>,

lo que corresponde a lo que Rabaut denuncia como “esas virtudes de déspotas, la altanería y la vanidad”<sup>41</sup>.

En cada página de su libro, Rabaut vuelve sobre los “errores” cometidos por los gobiernos de los reyes de Francia en los albores de la Revolución. Ésta no habría estallado si, dándose cuenta de la necesidad de los cambios, los gobernantes hubieran consentido en tomar las medidas que el buen sentido exigía y que el pueblo reclamaba. Pero, observa Rabaut,

“los consejeros del rey se burlan de los juicios del pueblo y de sus sátiras (*sic*); y cuando al fin, con el constante crecimiento de las luces, se ha formado una opinión pública respetable que no es, después de todo, sino la expresión de la voluntad general, los ministros perseveran en sus formas imperativas y en su desprecio insultante. Tal olvido de las conveniencias los pierde. No sería demasiado decir que los poderes usurpados caen porque no han visto que debían morir”<sup>42</sup>.

Hegel se adhiere a este punto de vista:

“La tarea del gobierno debería haber sido la de dirigir lo concreto —las instituciones, las mejoras concretas—; pero no lo ha comprendido”<sup>43</sup>.

Al proclamar la necesidad del cambio, los “filósofos” no habían indicado cómo se cumpliría. ¡Que la responsabilidad de la violencia recaiga sobre los gobernantes ciegos!

La lectura de Rabaut contribuyó probablemente a afirmar a Hegel en su opinión de que la feudalidad pudo extinguirse sin la mediación de una revolución. La revolución fue necesaria en

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 516.

<sup>41</sup> *Almanach*, p. 12; *Minerva*, p. 551.

<sup>42</sup> *Almanach*, p. 9.

<sup>43</sup> *Geschichte der Philosophie*, p. 516.



Francia por la obstinación de una monarquía absoluta que había ya eliminado la verdadera feudalidad. En Alemania la situación se presentaba bajo una faz diferente porque la Reforma cumplió allí su obra bienhechora y la opresión política y religiosa no se ejercía de una manera tan terrible como en la Francia prerrevolucionaria. Recordemos exclamaciones de horror de Hegel a propósito de Francia:

“¡Qué Estado!... ¡Qué religión!... El colmo de lo arbitrario, de la corrupción, de la tiranía, he aquí lo que se observa en ese país, desde Luis XIV hasta Luis XVI” <sup>44</sup>.

Rabaut estimulaba esta manera de representarse las cosas. Por una parte, mostraba que las “Luces” habían llegado a Francia desde “Europa del Norte”. Por otra parte, subrayaba la situación comparativamente más desastrosa de Francia. Decía:

“Todos los pueblos sometidos a la voluntad de un solo hombre sufrieron más o menos su despotismo, pero ninguna nación fue más desdeñosamente oprimida por sus señores que la nación francesa” <sup>45</sup>.

Y a la humillación moral, a la servidumbre política, se agregaba, bajo Luis XIV, una angustia material que evaluaba así: “Una miseria tal, como ningún pueblo moderno experimentó nunca” <sup>46</sup>.

Los méritos parciales del reino de Luis XIV no compensan esta degradación. Rabaut no vacila sin embargo en reconocerlos. Recuerda:

“la perfección de las bellas artes, un teatro superior al de Atenas, un gusto y una urbanidad que sirvieron de modelo a todas las cortes y, sobre todo, la reunión de todas las partes, antes incoherentes, del gobierno y del imperio” <sup>47</sup>.

Hegel coloca también, en el haber de la Francia de Luis XIV, su unificación territorial, la primacía mundial de su cultura y de su lengua <sup>48</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Almanach*, p. 8.

<sup>46</sup> *Almanach*, p. 12; *Minerva*, p. 551.

<sup>47</sup> *Almanach*, p. 11.

<sup>48</sup> *Philosophie der Geschichte*, pp. 541-542.

Pero ambos se aplican, sin embargo, a analizar ante todo las consecuencias del absolutismo y del despotismo, que distinguen cuidadosamente de la monarquía.

Rabaut iba lejos en tal sentido. ¿No pensaba al principio que la supresión del despotismo no exigía la destrucción de la monarquía? De acuerdo con la Asamblea Nacional, al comienzo de la Revolución, había creído que "no era necesario pensar que un país de tan vasta extensión tuviera que ser sometido a la forma puramente republicana"<sup>49</sup>. Rabaut se vuelve, a pesar de esto, republicano. Hegel conserva, por su parte, la creencia de la imposibilidad de establecer la república en una gran nación.

### La dialéctica de lo noble y de lo vil

¿Cómo explicar que al fin de su vida, cuando compone las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y sobre la *historia de la filosofía*, Hegel recuerda aún tan claramente las opiniones de Rabaut, del capítulo publicado en *Minerva*, de la *Histoire de la Révolution française*? ¿Relee quizá las antiguas entregas de la revista alemana? ¿Consulta tal vez abundantes notas tomadas durante una primera lectura? ¿O quizá posee aún el libro de Rabaut? (pues es necesario señalar que muchas ideas comunes a Hegel y a Rabaut se encuentran en el *Almanach* pero no en la traducción parcial que da de éste *Minerva*).

Aparte de todas estas posibilidades, podemos pensar que Hegel se había impregnado en su juventud de las ideas de Rabaut, lo bastante como para guardar durablemente su recuerdo. El examen de las relaciones del pensamiento del joven Hegel y del de Rabaut nos permite percibir mejor la originalidad de éste y ciertas teorías de aquél. Vemos también, de esta manera, cómo Hegel, en sus cursos de Berlín, abandona elementos de la descripción de los orígenes de la Revolución Francesa, que había presentado otrora en la *Fenomenología del espíritu*.

No se puede dejar de señalar que, a pesar de las divergencias de detalle, ambos autores adoptan el mismo tipo de interpretación.

Primero, contrariamente a lo que podría llamarse una explica-

<sup>49</sup> *Almanach*, p. 251.

ción "dogmática" de la génesis de la Revolución Francesa, ambos la hacen surgir de una evolución *interior* de la sociedad francesa y, sobre todo, de una evolución interna del *espíritu francés*. No descuidan de ningún modo, lo hemos visto, la influencia de la crítica filosófica en Francia, a fines del siglo XVIII. Pero no la presentan como descendida súbitamente del cielo a la tierra. Al contrario, describen la aparición de esta filosofía también como un fenómeno necesario suscitado por otros fenómenos anteriores. Puede decirse que hay en Rabaut como el presentimiento o, mejor, el esquema de una fenomenología de la Revolución en el sentido en que Hegel entendería estas palabras y y en los términos que éste, a veces, sólo retomó. Ambos quieren *comprender* el antiguo régimen, al menos tanto como condenarlo; y comprenderlo, para ellos, es situarlo en un encadenamiento histórico de hechos espirituales.

La Revolución nace de una evolución del espíritu francés debida a un juego de contradicciones que se habían desarrollado en su interior. Esta evolución de tipo particular, cuyo movimiento es esbozado por Rabaut y desplegado por Hegel en sus momentos constitutivos, puede ser llamada con el nombre que hará fortuna en el hegelianismo: una dialéctica.

Hegel no cesa nunca de buscar, en la historia de cada gran totalidad histórica, la necesidad interna que, a partir de una situación originaria, la conduce infaliblemente a su estado final. En el carácter de Abraham, fundador del pueblo judío, lee todo el destino de este pueblo. La suerte del cristianismo le parece dada toda entera en Jesús y su predicación. Los pueblos, como los individuos, encierran en sí mismos los gérmenes de su porvenir. Así sucede con Persia, Grecia, Roma, etc. Del mismo modo, la Revolución Francesa nace de una dialéctica interior al pueblo francés, de una dialéctica espiritual —y esto para Rabaut como para el Hegel de la *Fenomenología*—, o más bien de una dialéctica del espíritu que quiere conservarse puro y que se deja sin embargo corromper por un producto de sus obras, una excreción útil y nociva a la vez: el dinero. Los dos filósofos, reconociendo la multiforme utilidad del dinero y admitiendo su potencia inmensa y casi irresistible, no desenmascaran menos sus efectos destructores, sin llegar sin embargo a definirlo perfectamente y a analizar exactamente su naturaleza. Se dan cuenta de que la Revolución Francesa fue precedida de un ascenso del

dinero, de su subida al poder, acompañada de una decadencia y de una caída de lo que antes constituía la sustancia misma de ese poder: el honor, que conciben a la manera de Montesquieu.

Analizando el capítulo de Hegel: El mundo vuelto extraño a sí, en la *Fenomenología*, Hyppolite hace notar muy justamente que "el reino de Luis XIV aparece aquí detrás de las fórmulas dialécticas"<sup>50</sup>. La lectura de Rabaut confirma enteramente esta interpretación y ayuda a precisar su detalle. El texto mismo de Rabaut se une a veces notablemente con la traducción en limpio que Hyppolite sabe darnos de un texto hegeliano que, en su literalidad, permanece a menudo enigmático<sup>51</sup>.

Hegel, en efecto, se expresa aquí frecuentemente en un estilo alusivo. No designa los ejemplos históricos en los que piensa precisamente, sumerge expresamente su exposición en una semi-oscuridad, oculta sus fuentes: ¡todo habría sido más claro, si no perfectamente límpido, si sólo hubiera consentido en citar el nombre de Rabaut!

Pues Rabaut, en su *Almanach*, desplegaba ese telón de fondo histórico delante del cual Hegel hace evolucionar las figuras del *poder del Estado* y de la *riqueza*, de la *conciencia noble* y de la *conciencia vil*, de la *adulación*<sup>52</sup>. En este capítulo, Hegel piensa realmente en Francia y describe la degradación y el deterioro que condujeron a su pérdida a un mundo político y cultural. En nuestro lenguaje moderno, diríamos de buena gana que observa la podredumbre de una civilización. Pero lo que nosotros nos representamos en la imagen de la putrefacción, Hegel lo ve más bien como una esclerosis y una petrificación.

Hegel encontraba el modelo de este cuadro en Rabaut. Éste dibujaba la extensión progresiva del mal que, desde Luis XIV, había roído el espíritu de la antigua Francia. Rabaut y Hegel nos hacen asistir a un espectáculo extraño: un mundo herido de muerte pierde lentamente toda su sustancia; el dinero compra el honor: los nobles feudales se vuelven títeres exangües, armaduras sin cuerpos, cabezas sin almas. Cumplen maquinalmente gestos desprovistos de significación viviente, en un decorado

<sup>50</sup> I. Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, París, 1955, p. 59.

<sup>51</sup> Cf. I. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, 1946, pp. 386-404, y *Études sur Marx et sur Hegel*, pp. 56-60.

<sup>52</sup> Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, t. II, París, 1941, pp. 54-84: *La culture et son royaume de l'effectivité*.



teatral que oculta mal la infamia de los bastidores. Y pronto el gran viento de la historia barrerá este irrisorio cortejo de fantoches en venta.

Es la decadencia de la feudalidad. Parece que, para Rabaut, el apogeo de la antigua Francia precede a la época de Richelieu. Existía entonces una monarquía que no se mostraba tiránica y que podía contar con el servicio leal de una nobleza desinteresada, consagrada al bien común. Rabaut opone la monarquía absoluta de Luis XIV, que detesta, a la monarquía liberal de otro tiempo.

Antiguamente, dice “nuestros reyes [...] hacían cumplir las leyes con el consentimiento de los pueblos”, mientras que después “no los consultaron más”<sup>53</sup>.

Pero por *pueblo*, Rabaut entiende aquí la nobleza, y, a propósito de este “pueblo” consultado por sus reyes y que les sirve fielmente, ¿no puede pensarse en el “lenguaje del consejo” y en “el heroísmo del servicio” que constituirán para Hegel la función de los nobles en la antigua monarquía<sup>54</sup>?

Hegel, aún en la época de Berlín, permanece fiel a una concepción de la monarquía francesa semejante a la de Rabaut. Sitúa el nacimiento de este régimen en la época de Luis IX y de Felipe el Hermoso. La plena expansión de la monarquía se coloca en tiempo de los trovadores y del desarrollo de la escolástica<sup>55</sup>. Da estas indicaciones en el capítulo sobre el pasaje del régimen feudal a la monarquía, que precede al capítulo sobre el arte y la ciencia en tanto descomposición de la Edad Media<sup>56</sup>. Para Hegel, el apogeo de la monarquía es alcanzado antes del fin de la Edad Media, antes de la *época moderna y la Reforma*<sup>57</sup>. Después la monarquía se estabiliza, el rey afirma su poder real sobre los barones. Pero cuando Luis XIV deviene soberano absoluto, la monarquía periclita ya: es para ella el principio del fin.

Hegel utilizará con reticencia la expresión “siglo de oro” —el

<sup>53</sup> *Almanach*, p. 7.

<sup>54</sup> Cf. *Phénoménologie*, trad. J. Hyppolite, II, pp. 510-511.

<sup>55</sup> *Philosophie der Geschichte*, pp. 510-511.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 515.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 519.

gran siglo—, que algunos historiadores franceses eligen para designar la época de Luis XIV<sup>58</sup>. El régimen de Luis XIV, para Hegel como para Rabaut, no es la verdadera monarquía, sino el despotismo. Hegel emplea apenas esta palabra, para designarlo, cuando enseña y escribe bajo la Restauración. Puede verse en esta abstención una simple prudencia. Los reinos de Luis XIV, de Luis XV y de Luis XVI encarnan a sus ojos el despotismo. ¿En qué país, en qué régimen político sino en Francia y su “monarquía” podía pensar, en efecto, cuando escribía:

“El miembro de un monasterio o aun, en general, el súbdito de un Estado despótico, no puede apelar a su propia religión para vengarse de su prelado o de su arrendador de impuestos, que despreciaba y dilapidaba el sudor de los pobres, puesto que éste escucha las mismas misas que aquél o hasta las celebra, etcétera”<sup>59</sup>.

La institución de los “arrendadores generales de impuestos”, vivamente criticada también por Rabaut<sup>60</sup>, caracteriza la monarquía francesa agonizante, que Hegel no vacila en asimilar aquí al despotismo.

Pero la monarquía que Hegel hace surgir de la disolución de la feudalidad, la monarquía ascendente, no es despótica. Describe varias formas de pasaje de la feudalidad a la monarquía y, en cada una de ellas, el soberano permanece *limitado en sus poderes*. Los vasallos, en efecto, se constituyen en castas y en corporaciones, las ciudades establecen su propia potencia. “De esta manera —Hegel cree poder afirmarlo— el poder del señor (*Herrscher*) no puede ser más simplemente arbitrario. Necesita el consentimiento de los ‘estados’ (*Stände*) y de las corporaciones y, si el príncipe quiere tenerlo, entonces es necesario que vele por lo justo y lo equitativo”<sup>61</sup>.

Rabaut y Hegel concuerdan en este juicio: la monarquía antigua, fundada sobre el honor, se ha perdido al devenir absoluta.

Y el historiador francés designa especialmente a los principales

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

autores de esta transformación. Incrimina al "reino de Richelieu, es decir, del despotismo en persona", y a la acción de Mazarino, que "corrompió a quienes su clérigo predecesor ya había atemorizado y envilecido" <sup>62</sup>. Hegel, a su turno, comprueba que Luis XIV... "se había convertido en soberano absoluto gracias al abatimiento (*Depression*) de los grandes del reino que Richelieu y más tarde Mazarino habían consumado" <sup>63</sup>.

Hegel se muestra en general mucho más favorable a Richelieu que Rabaut <sup>64</sup>. Para comprender bien su actitud, es necesario observar que distingue dos clases de privilegios de los nobles: aquellos por los que prevalecen *contra el rey y el Estado* y aquellos por los que oprimen y explotan a *las clases inferiores*. Richelieu destruyó los primeros, colocó al Estado por encima de todo y hasta por encima de los derechos de los protestantes franceses; y Hegel lo aprueba así como el pastor Rabaut lo condena <sup>65</sup>.

Pero Richelieu no disminuyó los derechos de los nobles sobre el pueblo, y Hegel lo comprueba como Rabaut. El mantenimiento de los nobles en sus privilegios sobre el pueblo, a la par que se suprimía su influencia sobre la marcha del Estado, los conducía fatalmente a no preocuparse más que por sí mismos. No podían colocar ya sus prerrogativas al servicio del Estado: en adelante, sólo sacaron de ellas un provecho puramente personal, no se ocuparon más que de su interés privado y del acrecentamiento de su riqueza individual.

Así, los que antes servían fielmente al Estado, con honor, per-

<sup>62</sup> *Almanach*, p. 10.

<sup>63</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 541.

<sup>64</sup> Ver, en particular, *Politische Schriften* (ed. Lasson), pp. 107-108.

<sup>65</sup> L. S. Mercier llega a dar del papel de Richelieu una apreciación bastante próxima a la de Hegel. En un artículo titulado Retrato de Choiseul, publicado por la *Chronique du Mois* (septiembre de 1792) y reproducido en traducción alemana por *Minerva* (1793, VI, p. 340), escribía: "Richelieu había abatido a los Grandes para levantar el trono, donde él se sentaba realmente, mientras un fantasma coronado era ofrecido a los ojos del pueblo; su política viril y nunca retrógrada doblegó todas las molestas pretensiones de la nobleza; el hacha ensangrentada de los verdugos dice a los señores titulados o juzgados facciosos, que hará callar deliberadamente a las leyes inoportunas y al gemido pueril de la magistratura parlamentaria; pero Richelieu se identificó con el reino, sus enemigos fueron los suyos; la gloria de Francia llegó a ser el objeto constante de sus diferentes trabajos e hizo respetar en toda Europa hasta al soberano que sojuzgaba".

dieron el honor y dejaron de servirlo cuando Richelieu los apartó de los asuntos públicos. Luego, Luis XIV es monarca absoluto. Se produce entonces un trastorno del espíritu de la nobleza, que Rabaut describe así:

“Mazarino corrompió a los que su predecesor había asustado y envilecido. Habían desaparecido esas almas independientes y orgullosas que, en el seno de las guerras civiles, desplegaron aquella grandeza que el valiente Enrique no alcanzó a lanzar contra los enemigos de Francia. Todos se arrastraban frente a un señor; pues Richelieu les había enseñado la adulación.

“Luis XIV iba a reinar sobre estos hombres orgullosos con bajeza y corrompidos con orgullo. Todo se ha dicho sobre Luis XIV y la posteridad se ha vengado, quizá con exceso, de las mentiras aduladoras de sus súbditos” <sup>66</sup>.

Para Hegel, igual movimiento: el “soberbio vasallo” deviene el vil cortesano. El lenguaje del consejo se transforma en el de la obsecuencia. “El heroísmo del servicio” se degrada en “heroísmo de la adulación”.

Rabaut refiere a la época de Richelieu la promoción de la adulación y el contagio de la bajeza. Devela el alma doble del cortesano: “orgulloso con bajeza”, “corrompido con orgullo”. Hegel dirá que aquélla no es nunca “igual” a ninguno de los dos valores contradictorios que la seducen: el honor y el dinero. El cortesano no adhiere plenamente ni al bien del Estado, en lo que residía antes su honor, ni a la riqueza que su envilecimiento le hace ahora desear. Rabaut y Hegel elaboran una dialéctica del “*envilecimiento*” a la que otorgan una enorme importancia histórica. Esta sobreestimación deriva del papel fundamental que atribuyen al *honor* en la vida de la antigua monarquía. La monarquía se funda sobre el honor: Montesquieu les ha enseñado este principio que no piensan poner en duda. Si la monarquía se hunde, es que el honor se ha perdido.

Ambos parecen creer que, en el origen, la nobleza de condición se confunde con la nobleza de alma. La *institución* que constituye la nobleza, perderá su sentido cuando la nobleza de alma haya desaparecido. Sólo lo que era noble puede envile-

<sup>66</sup> *Almanach*, p. 10.



cerse. Rabaut y Hegel relatan la agonía del honor, agonía dolorosa, porque la víctima no renuncia de inmediato.

El orgullo de los grandes los conducirá a la revuelta contra una monarquía cada vez más tiránica, pero su envilecimiento los encadena. Su nobleza nutrida de honor los elevaba antes al nivel del bien universal, pero el soberano desligó la nobleza del honor distribuyendo honores, e hizo de la nobleza misma una cosa venal. Como lo dice Hyppolite, al interpretar a Hegel: "La nobleza aliena su honor y recibe en cambio pensiones y ventajas materiales"<sup>67</sup>. Rabaut había mostrado a Luis XIV en acción:

"Es él quien preparó la caída de la nobleza, al arrancarla de sus castillos para divertirla y envilecerla con frivolidades; y una vez que este título de gloria se vuelve venal y se llega a ser ilustre con el dinero, la opinión ya está formada y la nobleza es juzgada en toda Europa como lo ha sido entre nosotros"<sup>68</sup>.

El cortesano envilecido coloca en adelante todo el interés de su vida en el dinero. Llegará a ser cada vez más esclavo de quien detenta y distribuye la riqueza. Primero el rey, luego el rey de los burgueses, finalmente el burgués que hace los reyes. Al comienzo de esta evolución, el rey déspota lo domina todo. Del ministro hasta el último agente de la autoridad, "no era sino una cadena de opresión", escribe Rabaut. Evoca los "diez mil esclavos dorados y titulados" que se someten a los menores deseos de su señor.

Y agrega:

"El trono estaba asediado por una multitud de hombres ávidos y de

<sup>67</sup> *Études sur Marx et sur Hegel*, París, 1955, pp. 59-60.

<sup>68</sup> *Almanach*, p. 11. Hegel permaneció siempre fiel a este modo de ver. En sus papeles, se ha encontrado esta nota, redactada en Berlín: "Frente a la nobleza, las cortes fueron *magnific* (*sic*), reunieron a la nobleza a su alrededor y la arruinaron".

"Ahora, frente a la riqueza —la de los banqueros— las cortes se han vuelto simples (el traje de los príncipes, etc.) porque la riqueza —vestimenta, joyas de las mujeres, vivienda, fiestas— puede rivalizar con ellas. Frente a esta misma riqueza las cortes pueden ser arrogantes y llenarse de etiqueta. Se hace burla de ésta y se considera a los cortesanos como criados (*Knechte*), como ornamentos (*Zierate*) que se envilecen al ponerse un precio" (*Berliner Schriften*, p. 704).

mujeres interesadas, a los que se prodigaba, con diversos pretextos, los tesoros del Estado”<sup>69</sup>.

Denuncia el dominio del monarca sobre la vida del país, sobre su economía, sus empresas militares, sus modas:

“La servidumbre moral, esa especie de nulidad de las almas despojadas de independencia y libertad, encadenaba todos los pensamientos a un pensamiento, todas las voluntades a una voluntad. La opinión tenía también su despotismo y su trono residía en la corte”<sup>70</sup>.

Muestra cómo, a causa del envilecimiento de la nobleza, “la voluntad de los reyes fue la ley suprema. Entonces la monarquía fue desnaturalizada; fue entre nosotros lo que los griegos llamaban tiranía, el gobierno arbitrario de uno solo”<sup>71</sup>. Como se ve, la verdadera monarquía es para Rabaut la monarquía feudal, la que reposa sobre el honor. El despotismo de Luis XIV destruye, en cambio, el sentimiento del honor. Hegel mismo precisará esta distinción en la *Filosofía del Derecho*:

“Si Montesquieu reconocía el *honor* como principio de la *monarquía*, es por el hecho de que considera [...] sólo la *monarquía feudal*”<sup>72</sup>.

En el texto de la *Fenomenología*, Hegel no habla, a propósito de Luis XIV, ni de despotismo ni de tiranía, sino sólo de monarquía absoluta o ilimitada. Hemos ya mostrado cómo llega a confundir el despotismo y el régimen de los arrendadores generales. El Estado de Luis XIV corresponde perfectamente a este sistema en que “uno solo es todo”: la definición misma del despotismo, tal como la dará posteriormente. Pero quizá Hegel no distingue muy netamente, en 1806, la monarquía del despotismo, porque aún no piensa en la justificación histórica de una monarquía constitucional como régimen que conviene a su época.

Los mismos cortesanos instauran el despotismo al adular al rey. Rabaut evocaba el papel de la adulación; Hegel la analiza extensamente y le atribuye una extraordinaria influencia.

<sup>69</sup> *Almanach*, p. 6.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>72</sup> *Philosophie du Droit*, § 273, nota, trad. Kean, París, 1940, p. 214.

"Uno solo es todo", el monarca "es el Estado", porque los cortesanos repiten sin cesar que ello es así. En el proceso de asimilación de Luis XIV o de Luis XV al Estado, Hegel hace intervenir el lenguaje de una manera decisiva y atribuye también una importancia singular al nombre del rey, cuya singularidad conduce a la soledad a quien lo lleva:

"Por este nombre, el monarca está completamente separado de todos, exclusivo y solitario; en su nombre, es el átomo que nada puede comunicar de su esencia, es sin rivales"<sup>73</sup>.

Rabaut no parece haber pensado en este papel del lenguaje y del nombre; pero, haciéndola nacer de otras causas, señala igualmente "la enorme distancia a la que él (*el rey*) se colocaba de su pueblo"<sup>74</sup>.

### La revolución silenciosa

La monarquía absoluta nace en la decadencia de la feudalidad, pero esta decadencia lleva también la monarquía a su pérdida. La monarquía absoluta envilece la nobleza que obstaculizaba al absolutismo pero, al mismo tiempo, degrada el honor que sostenía a la monarquía. Hegel traza este destino.

Los nobles se ven alejados de los asuntos del Estado y, en consecuencia, se hunden en su singularidad egoísta. Se les arranca el honor y ellos lo reemplazan por la avidez. No se les pregunta su opinión y, en adelante, toman la palabra sólo para adular. "Asedian el trono", como dice Rabaut, para solicitar prebendas. "Se colocan alrededor del trono", como dice Hegel, para formar una especie de decorado y para decir al rey que es rey, para repetirle sin cesar su nombre. Y cuando este proceso se acaba, el Estado no se apoya más sobre el honor de los nobles sino sobre la riqueza: el dinero reemplaza al honor, lo vil a lo noble, y el monarca mismo, que tanto creía ganar con estos cambios, sólo es un nombre, un nombre vacío<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> *Phénoménologie*, trad. J. Hyppolite, II, p. 72

<sup>74</sup> *Almanach*, p. 12; *Minerva*, p. 551.

<sup>75</sup> *Phénoménologie*, II, pp. 72-73.

Un aniquilamiento político se ha cumplido. Todo lo que constituía la esencia de la antigua monarquía, su realidad viviente, todo esto no conserva más que una apariencia de existencia, el engañoso movimiento de un mecanismo sin alma: la nulidad política. Rabaut muestra que el dinero ha matado el honor y ha transformado así profundamente todo el edificio político que se fundaba en él:

“...esta baja especulación alteraba el carácter de un pueblo en que todo estaba en venta, hasta el honor, puesto que la nobleza era venal”<sup>76</sup>;

y la consecuencia de esta alteración aparece trágicamente:

“Así se encaminaba hacia su decadencia uno de los más grandes imperios de Europa. El carácter nacional se evaporaba”<sup>77</sup>.

Para la *Histoire de la Révolution* de Rabaut, lo mismo que para la *Fenomenología* o las *Lecciones* de Hegel, la Revolución Francesa no se produce, pues, como un accidente o una catástrofe fortuita, obra arbitraria de intenciones que parecen generosas o diabólicas según se apruebe o no esta transformación. Sin duda Rabaut y Hegel toman partido: se ponen del lado de los filósofos, en el campo de los revolucionarios. Pero la justificación de los filósofos y de los revolucionarios se basa menos sobre su sentido de la justicia que sobre su sentido de la historia. Su mérito es, ante todo, haber comprendido su época. Más que provocarlo, ellos captaron el principio del movimiento que se cumplía. Rabaut no subestima la eficacia de su acción. Pero distingue las causas particulares y ocasionales de la Revolución y sus causas profundas.

“Sólo la posteridad —escribe— podrá conocer las causas secretas a las que es necesario atribuir los acontecimientos particulares que ocuparon y aceleraron el curso de la revolución: pero las causas generales datan de más lejos. Habían sido preparadas por el curso de las cosas humanas”<sup>78</sup>.

Si la Revolución interrumpe, en efecto, una cierta dirección

<sup>76</sup> *Almanach*, p. 32.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 14; *Minerva*, p. 553.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 2.



de las cosas, ella representa también, desde otro punto de vista, su cumplimiento, su resultado necesario. Todo el pasado conducía a ella.

¡Pensamiento notable! Para Rabaut y para Hegel, el cambio esencial, aunque invisible, se producía *antes* de la explosión revolucionaria. Los acontecimientos superficiales dependen de una política de las profundidades. Las grandes conmociones históricas son siempre precedidas y preparadas por una larga "revolución silenciosa"<sup>79</sup>. La infraestructura soporta las superestructuras. Sin duda, la concepción que Rabaut y Hegel tienen de esta infraestructura difiere extremadamente de la de Marx. Quizá Marx colocaría la dialéctica del envilecimiento, el juego de la adulación, la subversión de la conciencia noble, entre las superestructuras mismas, o vería en todo ello algunos de esos "reflejos fantásticos" que lo real proyecta a veces en los espíritus.

Todo el desarrollo que describen Rabaut y Hegel sigue siendo, en lo esencial, de naturaleza espiritual, afecta "el espíritu de la nación francesa"...

Con todo, para concebirlo de una manera totalmente distinta a la de Marx, nuestros dos autores no deberían pensar, como lo hacen, en una relación de infraestructura originariamente oculta con una superestructura originariamente manifiesta. Y, por otra parte, no puede desconocerse el lugar predominante que ocupan aquí la riqueza y el dinero. Antes, nadie pensaba sino en el Estado, colocaba su propia esencia en lo que Rabaut llama "la fuerza y la gloria del Estado". Ahora, cada uno se desvía de este polo de atracción, la fuerza del Estado (*die Staatsmacht*, dice Hegel) y transfiere su esencia a la riqueza. El dinero provoca, así, la descomposición de la antigua Francia.

Sin embargo, Rabaut y Hegel insisten sobre todo en el papel *envilecedor* del dinero y, por ello, la dialéctica que analizan no abandona decisivamente el dominio del espíritu. Pero bella dialéctica, por cierto: ¡Cómo se transforman los momentos sucesivos, transformando también las ideas admitidas!

¿Cuándo, pues, ha empezado a morir la monarquía absoluta? Algunos historiadores colocarían quizá la fecha de esta decadencia en el momento de la bancarrota financiera, de la destitu-

<sup>79</sup> J. Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, p. 55.

mon de Necker, de la convocación de los Estados Generales, de la caída de la Bastilla, de la proclamación de la República, etcétera.

Pero Rabaut y Hegel están de acuerdo para fijar una fecha muy distinta: ¡la monarquía absoluta se condenó a sí misma a muerte cuando ella se decidió a nacer! ¡El destructor de la monarquía es Luis XIV! La monarquía, en su aparente prosperidad, engendraba y nutría su propio sepulturero. Cuando el honor fue pisoteado, la riqueza tomó el poder *real*, antes de conquistarlo mucho más tarde en la apariencia política. Luis XIV podía hacer proclamar su nombre en todas partes: éste se volvía vacío, al mismo tiempo que único. Podía decir: "El Estado soy yo". En ese mismo instante, el rev. el gobierno, la nación, dejaban de ser algo. Rabaut esboza, Hegel se esmera en el detalle, el cuadro de las contradicciones que anidaban en el absolutismo naciente y que, al desarrollarse, debían destruirlo desde el interior. Hegel muestra, como lo dice Hyppolite, que "el poder del Estado, al realizarse en un monarca absoluto, abandona su carácter de generalidad y sólo es una apariencia"<sup>80</sup>. La monarquía triunfante pierde inmediatamente la energía que le había conquistado el triunfo. De cada escalón al que se eleva, puede predecirse así, infaliblemente, que caerá.

Pero, si ambos muestran la monarquía agonizante en su triunfo, tampoco dejan de describir la larga preparación de este éxito mortal. Luis XIV dio el golpe fatal al absolutismo, al instaurarlo, pero antes otros habían preparado su decadencia al ayudar a su instauración. Richelieu y Mazarino hicieron nacer lo que debía morir. ¡Casi convendría ver en ellos a los verdaderos responsables de la Revolución Francesa! "Escribir la historia de la Revolución es trazar esta marcha insensible de los espíritus hacia la nada política", pretende Rabaut. ¡Y es Richelieu quien dio la señal de partida!

Un autor, que se inspira visiblemente en Rabaut, no vacilará en precisar y expresar esta acusación. En la introducción que hace a los *Portraits des personnages célèbres de la Révolution*, de François de Bonneville<sup>81</sup>, Quénard escribe:

"La espantosa rapidez de las destrucciones, nos coloca quizás en la misma época en que Richelieu, más ocupado de las revoluciones que debía ter-

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>81</sup> Obra publicada en el *Cercle social*, París, 1796. Ver arriba, p. 42, n.º 1.

minar que de las que tenía que prever, arrojó los elementos de la nuestra al dar el primer golpe al régimen feudal para afirmar el trono aún vacilante de Luis XIII”.

Escribir la historia es trazar una marcha insensible sin caídas espectaculares. Cada acontecimiento político, aparentemente imprevisible y fortuito, resulta del encadenamiento de todos los que lo han precedido. Al examinar el pasado y la estructura de las instituciones, se descubren las causas de su declinación, de su petrificación, de su muerte. Hay una necesidad profunda de la historia y Rabaut muestra que es en las profundidades donde hay que ir a buscarla. Hegel superará este ejemplo que le proporciona el escritor francés, pero para ir en el mismo sentido.

Entre las causas de la aparición de una monarquía absoluta en Francia, Rabaut había señalado otro orden de acontecimientos importantes. Ellos corresponden a una institución sobre la que Hegel también reflexionó mucho: el ejército permanente.

Rabaut escribe al respecto:

“Desde que los reyes de Europa, a ejemplo de los de Asia, tuvieron ejércitos a sus órdenes, fueron los amos de los bienes y de la vida de los hombres convertidos en sus súbditos. Esta institución imaginada por los reyes para debilitar la potencia excesiva de los señores y para prescindir de sus servicios, que hacía pagar a aquéllos muy caro, marcó la época del despotismo en Europa”<sup>82</sup>.

Hegel saluda con alegría la aparición de los ejércitos permanentes,

“pues ellos dan a la monarquía una fuerza independiente y son necesarios también para fortificar el centro contra los levantamientos de los individuos sometidos y para defender al Estado del exterior”<sup>83</sup>.

Ellos contribuyeron a la degradación de la nobleza:

“En Francia, por ejemplo, los grandes barones gobernadores de provincias, podían pretender a tales funciones como a su derecho y, gracias a los

<sup>82</sup> *Almanach*, p. 7.

<sup>83</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 537.

recursos que ellas les procuraban, mantenían, al modo de los bajá turcos, las tropas que podían a cada instante lanzar contra el rey. Fueron rebajados al rango de propietarios de tierras, de cortesanos, y esas dignidades se convirtieron en funciones repartidas ahora como empleos; o bien, los nobles, hasta fueron utilizados como oficiales, como generales del ejército y, por supuesto, del ejército del Estado”<sup>84</sup>.

Hegel aprueba más que Rabaut la creación de un ejército permanente, así como se muestra más favorable a la obra de Richelieu y, más generalmente, a todo lo que contribuye al refuerzo del Estado. Pero, más que los matices de una apreciación de valor, lo que aquí nos interesa es la manera de comprender los hechos y de considerar sus consecuencias. El establecimiento de un ejército permanente apuntaba a reprimir la anarquía feudal: pero, de hecho, provocó la instalación de una monarquía absoluta, de un despotismo.

Si Hegel sigue a menudo el pensamiento de Rabaut, lo hace con plena libertad de espíritu. Rectifica ciertas opiniones del historiador francés, les da a veces desarrollos y complementos que Rabaut ni siquiera había presentado: así, por ejemplo, la determinación del papel del lenguaje en el establecimiento de la monarquía absoluta, la influencia atribuida al nombre del rey. Sin contar todo aquello por lo que Hegel vincula los acontecimientos históricos al proceso fenomenológico de la conciencia, cuya descripción constituye el objeto de su libro.

Una de las singularidades destacables del tratamiento al que Hegel somete las concepciones de Rabaut, en la *Fenomenología*, consiste en unirlas íntimamente a las de Diderot, al que cita explícitamente, por excepción. Diderot inspira los capítulos de la *Fenomenología* que siguen a los que acabamos de evocar. Los desarrollos sobre el *lenguaje del desgarramiento* y sobre la *vanidad de la cultura* deben mucho al *Neveu de Rameau*<sup>85</sup>.

Hegel podía fácilmente percibir un mismo aire de familia en “los hombres orgullosos con bajeza y corrompidos con orgullo” de Rabaut y en el célebre personaje de Diderot. Todos ellos viven en un mundo en que “todo está en venta”, pero en dos momentos sucesivos de la puesta en subasta del honor. ¿Quizá

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Ver *Phénoménologie*, II, pp. 76-84.



sea necesario suponer una influencia de Diderot sobre el mismo Rabaut? Hegel captó el parentesco espiritual de ambos escritores franceses, su parecida inclinación a la dialéctica, la especie de fascinación que engendraba en ellos el espectáculo del envilecimiento en lucha con el orgullo.

### Corrupción y creación

Podemos ahora preguntarnos por qué Hegel, en sus cursos de Berlín, elige el ejemplo de las "antiguas ciudades imperiales", cuando quiere describir instituciones cuyo espíritu se ha desvanecido: por qué piensa en Sócrates cuando explica la degradación de la realidad sustancial de una nación por la crítica intelectual; por qué prefiere evocar la Grecia antigua cuando quiere hacernos captar el movimiento de decadencia de un mundo político y cultural; mientras que la historia reciente de Francia le ofrecía de todo esto una imagen mucho más viviente y próxima, una imagen que, por otra parte, había ya dibujado en la *Fenomenología*, y que aclarará una vez más en toda su nitidez cuando el hilo de la historia mundial lo conduzca a la Revolución Francesa.

Antes de intentar responder a esta cuestión, notemos primero que esta manera de proceder aclara la doctrina de Hegel. La sustitución de los ejemplos históricos muestra suficientemente que se trata de un proceso muy general: todas las decadencias se cumplen según una misma ley, la Grecia antigua declina como decae la monarquía francesa. El espíritu deserta poco a poco de las instituciones que animaba, y cuando ellas han perdido completamente la cabeza los hombres comienzan a percibir que están ahí. Antes vivían en ellas, coincidían con ellas, se encantaban con su belleza. Pero es necesario que la belleza se evada para que aparezca la verdad. Entonces, los individuos se separan de las instituciones, retoran intelectualmente sobre ellas, las critican y evalúan.

En cada decadencia muere una contemplación y despierta una crítica. La muerte del arte recomienza al final de cada período histórico importante. Rabaut había dicho ya que "en la marcha del espíritu humano, el siglo de la filosofía sucede necesariamente al de las bellas artes". La "razón que examina" destruye

despiadadamente los vestigios de un gran siglo donde ella misma había estado encarnada. Rabaut, lo hemos visto, mostraba precisamente que en Francia las ciencias se desarrollan con la declinación de un sistema social y que ellas toman un giro negativo y destructor. Las ciencias, o sea, como el contexto lo establece, la economía política (¡los fisiócratas!) y la filosofía (¡Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Raynal!).

Hegel no se contenta con un caso particular. Establece la ley general: "Las ciencias se encuentran siempre asociadas a la decadencia, a la desaparición de un pueblo". ¡Pero atención! Como para Rabaut, tampoco para Hegel se trata de las ciencias de la naturaleza. Piensa en la ciencia del hombre, en su saber de sí, en su toma de conciencia de lo que ha llegado a ser y de su situación en el mundo en que vive. Ninguno duda sobre este punto, puesto que Hegel propone a Sócrates como encarnación ejemplar de ese despertar de la ciencia en la corrupción del espíritu nacional.

El pensamiento de Hegel, sin embargo, permanece aquí bastante flotante, es necesario reconocerlo. Por momentos ve surgir la crítica intelectual de la corrupción previa de la nación<sup>86</sup>; pero de inmediato coloca el pensamiento crítico (aquí, socrático) en el origen de esta corrupción: "Ni bien la reflexión interviene [...] se produce la corrupción"<sup>87</sup>. Sin duda, reflexión y corrupción se estimulan mutuamente. Lo importante, para Hegel, es que "ellas se encuentran siempre asociadas"<sup>88</sup>. Rabaut proponía en su *Almanach* un ejemplo notablemente viviente de esta asociación: los antecedentes de la Revolución Francesa.

Varios motivos podían sin embargo contener a Hegel de utilizar este ejemplo, cuando se refería a la decadencia de las naciones en general.

Primero los motivos tácticos. Cuando Hegel analiza el proceso de corrupción del espíritu de un pueblo, muestra cómo cada vez esta corrupción permite una creación. De la separación, de la reflexión, de la petrificación, nacen una nueva unidad, otra sustancialidad, una vida nueva, más elevada y más rica. El espíritu no muere. Se despoja de una piel usada y continúa existiendo, se adorna con una piel más bella y goza de un progreso en

<sup>86</sup> *Die Vernunft*, p. 71.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

el orden de la libertad. Un pueblo desaparece, pero el espíritu se eleva a otro pueblo que en adelante lo nutrirá:

“La determinación sustancial de este espíritu nacional se transforma, o sea que su principio se eleva a otro y, más precisamente, a un principio superior”<sup>89</sup>.

Es preciso reconocer que Hegel, en sus cursos de Berlín, no hubiera podido sin peligro, en pleno período europeo de Restauración, declarar que la decadencia de la feudalidad y la ruina de la monarquía habían producido, en 1789, un principio superior, el que la Revolución Francesa establecía en todos sus derechos. La prudencia le recomendaba dirigirse más bien hacia la ciudad griega, la crítica socrática, las antiguas ciudades de imperio...

Pero más allá de esta prudencia táctica, la actitud de Hegel se explica también por otro motivo. En la *Fenomenología*, la corrupción de la feudalidad francesa conduce a una etapa superior de desarrollo social, que ilustra la Revolución Francesa. De acuerdo con Rabaut, Hegel no considera el reino de Luis XIV como una culminación, sino más bien como un vacío histórico: el fin de la feudalidad, que representaba, ella sí, una etapa característica.

No parece que Hegel considere la monarquía absoluta francesa como uno de los grandes momentos históricos. Hyppolite pone en evidencia lo que Hegel ve sobre todo en ella:

“Con el reinado del ‘Rey Sol’, las instituciones feudales perdieron el espíritu que las animaba. Sólo subsisten como un decorado, como un conjunto de privilegios, tanto más insoportables cuanto más dejan de corresponder al organismo del Estado”<sup>90</sup>.

El pasaje del espíritu se efectúa pues, esencialmente, de la feudalidad que muere en la monarquía absoluta, a la sociedad burguesa que triunfa en la Revolución. Ésta es el fin de un mundo humano, pero también el principio de otro, y cuando Hegel escribe la *Fenomenología*, este otro mundo vive intensa-

<sup>89</sup> *Die Vernunft*, p. 72.

<sup>90</sup> J. Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, p. 59.

mente, Napoleón lo simboliza y lo guía, un nuevo espíritu quiere conquistar el planeta.

Así, en esta visión del devenir de la nación francesa, es un mismo pueblo el que se beneficia con la decadencia de sus anteriores instituciones. Se ha puesto a menudo en evidencia la extraordinaria presencia de Francia en la *Fenomenología*: esta sola nación encarna, en los tiempos modernos, casi todas las figuras de la historia, tanto el triunfo del espíritu como sus fracasos: cuando es posible leer un nombre entre líneas, es casi siempre el de un gran personaje histórico francés: Carlomagno, Richelieu, Luis XIV, Robespierre, Napoleón.

En 1830, las cosas se presentan retrospectivamente de otro modo. Hegel efectúa una nueva clasificación de los períodos históricos. Ya no cree que un mismo pueblo pueda encarnar varias etapas sucesivas del desarrollo de la civilización, que una nación sea capaz de ser sucesivamente *varias* naciones.

Piensa ahora que "un pueblo no puede hacer época más que una sola vez en la historia"<sup>91</sup>. Los frutos que madura un pueblo, dice, "devienen otra vez la simiente, pero la simiente de otro pueblo, para que éste la lleve a la madurez"<sup>92</sup>. Desde este punto de vista, la Revolución Francesa de 1789 le plantea ahora problemas espinosos. Para que ella represente la conclusión típica de una decadencia nacional, sería necesario que fuera acompañada de la transferencia de la soberanía espiritual a otra nación. Pero Hegel, al final de su *Filosofía de la historia*, no atribuye esta soberanía a ningún país. La Revolución de 1789 no juega más con respecto a Francia, ni el papel de una consagración ni el de una abdicación. Ella se transpone en un simple pasaje, en una tentativa política.

Estas dificultades y transposiciones no pueden impedir que Hegel, hacia el fin de su vida, conserve toda su estima por la obra de Rabaut, en la que continúa inspirándose. Toma de ella esquemas explicativos. Pero, además, retoma el procedimiento metodológico que la orientaba. Rabaut explicaba todo el pasado de Francia refiriéndolo al presente. Seguía los desarrollos y las conmociones históricas como al revés, a partir de su cumplimiento. Daba cuenta de lo anterior por lo ulterior, de lo inferior

<sup>91</sup> *Philosophie du Droit*, § 347.

<sup>92</sup> *Die Vernunft*, p. 72.



por lo superior, a la luz de la Revolución Francesa cuyas peripecias vivía.

La historia no consistía para él en una fuente de "reflexiones" exteriores al desarrollo histórico mismo, esas reflexiones exteriores que Hegel reprocha tan vivamente a Jean de Müller<sup>93</sup>. ¡No! Rabaut, al contrario, dejaba que las enseñanzas históricas brotaran de la intimidad del desarrollo mismo. Hegel pensaba sin duda en él, entre otros, cuando, criticando a los historiadores alemanes, les oponía los franceses que "se forjan con ingenio un presente" y "relacionan (*beziehen*) el pasado con esta situación presente"<sup>94</sup>.

### El ser y la nada

Rabaut no se contentaba con recordar el pasado y vincularlo a la situación presente. No engarzaba las figuras sucesivas de la historia unas en otras, como en un rosario cuyo extremo ya tuviera. Se interesaba más en la transición, en el pasaje de una figura a la otra. Mostraba el nacimiento de cada una de ellas en la muerte de la otra, y la muerte misma era el nacimiento, el ser se fundía con la nada.

Esta manera de proceder debía de impresionar a Hegel, la hubiera ya adoptado por sí mismo o le hubiera sido revelada aquí. Se fundaba en el reconocimiento de la contradicción en la existencia, idea con la que la doctrina de Hegel, precisamente, nos ha familiarizado.

Rabaut no formulaba sin duda una ley general del pensamiento dialéctico, aplicable a todas las formas de lo real. Pero daba ejemplos históricos recientes. Debía así satisfacer a lectores como Hegel. Pero, al mismo tiempo, escandalizaba a otros, y lo que éstos le reprochaban es justamente lo que Hegel admiraba. El historiador Jean de Müller confía a su amigo Bonstetten lo que le parece inadmisibles en la manera de Rabaut. Le escribe, en francés, con una puntuación alemana que acentúa las oposiciones lógicas:

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 20.

“Lea a Demóstenes, vea al secretario florentino; el estilo del primero pertenece al género de Rabaut (*sic*) con sus distinciones, sus argumentaciones, para probar que lo que se posee desde hace mil años no se posee más, que lo que es puede no ser, que puede haber un veto, lo cual no impide nada, etcétera, etcétera”<sup>95</sup>.

“Que lo que es pueda no ser”, he aquí, en efecto, lo que Rabaut mostraba al describir la descomposición de la feudalidad y de la monarquía francesa. ¿No es acaso la esencia misma de la dialéctica? Hegel lo ilustrará, como se ha visto, con los mismos ejemplos. Cuando, mucho más tarde, Engels comente la famosa fórmula de Hegel: “Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real”, es aún la historia de la caída de la monarquía francesa lo que le servirá para valorizar lo que el pensamiento de Hegel contiene de revolucionario. Escribirá:

“La realidad no es de ningún modo, según Hegel, un atributo que se aplica para todas las circunstancias y todos los tiempos a un estado de cosas social o político dado. Todo lo contrario. La República romana era real, pero el Imperio romano que la suplantó también lo era. La monarquía francesa de 1789 se había vuelto tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que debió ser abolida por la gran Revolución, de la que Hegel habla siempre con el mayor entusiasmo. La monarquía era, en consecuencia, lo irreal y la Revolución lo real. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que antes era real deviene irreal, pierde su necesidad, su derecho a la existencia, su carácter racional; la realidad moribunda es sustituida por una realidad nueva, viable: pacífica si el antiguo estado de cosas es lo bastante razonable como para morir sin oponer resistencia; violenta, si aquél se opone a esta necesidad”<sup>96</sup>.

Así, formulada y desarrollada por Hegel, una de las grandes lecciones de la Revolución Francesa se encuentra transmitida

<sup>95</sup> Agosto de 1791. Cartas a Bonstetten, en J. de Müller, *Œuvres complètes*, t. 14, p. 398. Esas cartas habían sido editadas por Federico Brun, en Cotta, Tubinga, 1802, después de una publicación parcial anterior en el *Teutscher Magazin*. Hegel las había leído, las cita en *Die Vernunft*, p. 19. No ignoraba, pues, las críticas suscitadas por el “método” de Rabaut y es muy significativo que se cuide de decir palabra y ni siquiera cite el nombre de Rabaut.

<sup>96</sup> F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Marx-Engels, *Études philosophiques*, París, Ed. Sociales, 1947, p. 12.

al marxismo. Pero ya Rabaut había dado de ella una expresión sorprendente.

### Un convencional moderado

Hegel adoptaba muchas ideas de Rabaut y las integraba a su propio movimiento de pensamiento sin deformarlas ni violentarlas. ¿Experimentaba simpatía por este político francés miembro de la logia *Les Neuf Soeurs*?

*Minerva* lo había citado entre los diputados que, en la Convención, "se destacaban por grandes capacidades: Vergniaud, Condorcet, Cambon, Rabaud (*sic*), Mercier y otros"<sup>97</sup>. Había hecho su elogio, junto con el de Kersaint, de Sillery, de Louvet, de Mercier, porque no había votado la muerte de Luis XVI<sup>98</sup>. También anunció su proscripción, con la de los otros girondinos<sup>99</sup>. La condenación y luego, la ejecución de Rabaut, fueron conocidas en toda Europa. Estaba particularmente ligado a Ælsner<sup>100</sup>, que pudo hablar de él a Hegel. Entre todas las razones que podían inclinar a los alemanes a estimarlo, recordemos que era protestante, e incluso pastor, descendiente de esos protestantes de los Cévennes tan célebres en Alemania por las persecuciones que padecieron. Rabaut había redactado la biografía de uno de esos grandes perseguidos en su libro: *Triomphe de l'intolérance, ou Anecdotes de la vie d'Ambroise de Borelly* (Londres, 1779). Conviene recordar que Rabaut fue, en París, el protector de ese J. J. Cart cuyas *Lettres* Hegel tradujo y publicó.

Los hombres de la Santa Alianza, en su odio retroactivo, no hacían casi diferencias entre los montañeses, los girondinos y hasta los moderados al modo de La Fayette. Y Rabaut representaba un tipo seductor de revolucionario y, si no podía ser colocado entre los regicidas, al menos había sido republicano y diputado en la Convención. Cortada, la cabeza de un convencional moderado hacía aún temblar a los reyes. Aunque se inspirara en sus obras, el profesor de Berlín no podía menos que callar el nombre de Rabaut.

<sup>97</sup> *Minerva*, noviembre de 1792.

<sup>98</sup> *Minerva*, t. V, 1793, p. 422.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 1793, t. VII, p. 373.

<sup>100</sup> J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, París, 1949, p. 64.

## Capítulo III

### LUIS SEBASTIAN MERCIER

En el primer bosquejo de *El Espíritu del Cristianismo y su destino* se encuentra una alusión a Montesquieu. Nohl, editor del texto, le agrega un signo de interrogación porque no discierne su sentido. En esta parte de su esbozo, Hegel trata de la discreción en la generosidad (*die verbogene Grossmut*) y agrega entre paréntesis: “(*Montesquieu mit Robert in Mars*)”. Lejos de ayudar a los lectores, este paréntesis<sup>1</sup> parece haber suscitado hasta ahora su perplejidad. Haering, sin embargo, se encaminaba a la justa interpretación, aunque sin descubrirla, cuando indicaba que la sílaba “Mars” podría ser una abreviatura de “Marsella”<sup>2</sup>.

Se trata, en efecto, de la generosidad manifestada por Montesquieu hacia Robert, en Marsella. El paréntesis evoca una pieza teatral, *Montesquieu à Marseille*<sup>3</sup>, de Luis Sebastián Mercier. El autor expone cómo Montesquieu socorrió cierta vez a un comerciante marsellés, Robert, que había sido capturado por piratas y cómo lo devolvió a su familia y a la libertad. La referencia a la pieza de L. S. Mercier es pues evidente. Veremos, además, que *Montesquieu à Marseille* ilustra perfectamente el propósito de Hegel.

<sup>1</sup> Nohl, p. 389.

<sup>2</sup> Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig y Berlín, 1929, I, p. 456.

<sup>3</sup> *Montesquieu à Marseille*, pieza en tres actos de Mercier. En Lausana, Heubach & Comp. Y en Neuchâtel en la Sociedad Tipográfica, 1784.



## Un desamparado

La lectura de las obras de Mercier y de Hegel revela muchas ideas comunes al filósofo alemán y al hombre de letras francés, lo que permite fácilmente adivinar la existencia de un parentesco espiritual. Pero, felizmente, una indicación precisa del mismo Hegel da una prueba objetiva de lo que, sin esta garantía, sólo sería una suposición bien fundada.

¿Por qué ha transcurrido tanto tiempo sin que se haya percibido esta relación? Ello se explica, entre otras causas, por el prodigioso olvido en el que ha caído la obra entera de Mercier, después de haber conocido, en su tiempo, un no menos prodigioso éxito en Francia y más aún, quizás, en Alemania. Contemporáneo de su propia gloria, el escritor no cesaba de escribir libros que un público amistoso esperaba con impaciencia. En Alemania, los traductores se entregaban rápidamente al trabajo.

Hay sin duda cierta injusticia en el desprecio actual de las obras de L. S. Mercier. ¿Acaso no conservan, al menos, su valor de documentos ideológicos e históricos? Este papel debería haber bastado para salvarlas. Pero la posteridad no quiso otorgar a su autor, hombre de buena voluntad, ni favor ni piedad. Ningún teatro admitiría hoy representar sus piezas y, salvo algunos especialistas, nadie lee ya sus libros. Alguna vez, muy raramente, un erudito se acerca a las reliquias de este esplendor desaparecido, las remueve un poco, se cansa rápidamente; luego el polvo vuelve a caer sobre tanto papel impreso.

No todas las producciones de Mercier son, sin embargo, igualmente víctimas de esta severidad. Se acepta extraer ciertas páginas aún legibles de algunas de ellas. Otras se ven totalmente condenadas. Entre estas últimas, ¿habrá alguna más desdeñada, despreciada y olvidada que *Montesquieu à Marseille*?

En tiempos de su publicación, en Suiza, fue mal recibida por la crítica. Su autor se había refugiado en ese país para ponerse a salvo de las persecuciones, justo antes de editar el *Tableau de Paris* que, según sus previsiones, debía atraerlas<sup>4</sup>. Aprovechaba su exilio para hacer imprimir allí escritos que, en Francia, ha-

<sup>4</sup> L. Bédard, *Sébastien Mercier, sa vie, son oeuvre, son temps*, París, 1903, I, p. 450 y ss.

brían sido prohibidos. Entre ellos, su *Montesquieu*. La *Correspondance littéraire* proclamó inmediatamente que “de todos los dramas de M. Mercier, éste podría ser seguramente el más insípido y el más despojado de razón e interés”<sup>5</sup>. El *Journal helvétique* no se mostró más cordial y una muy mala fama quedó adherida a esta pieza. León Béclard no vacila en titular el capítulo donde la analiza: *Nada del interés y de la ilusión*<sup>6</sup> y sólo consagra pocas líneas a lo que llama “un monstruo”<sup>7</sup>.

He aquí, pues, la pieza que Hegel salva para nosotros de la reprobación y del olvido. Piensa en ella cuando medita sobre las insuficiencias del amor humano, que no llega jamás a su plenitud.

“Por ello —escribe Hegel—, las almas bellas cumplen tantas buenas acciones; pues son desdichadas, sea porque tienen conciencia de su destino, sea porque no se encuentran satisfechas en toda la plenitud de su amor; tienen hermosos momentos de gozo, pero son sólo momentos; y las lágrimas de compasión y enternecimiento vertidas sobre una bella acción de esta clase, expresan la melancolía que inspira su limitación. O bien ellas rehúsan aceptar la gratitud; es la generosidad que se oculta (la de Montesquieu hacia Robert, en Marsella), un sentimiento de pudor ante una situación que decepciona por su insuficiencia. El autor de la buena acción es siempre más grande que el que se beneficia de ella.”<sup>8</sup>

### Un teatro comprometido

La evocación de L. S. Mercier podría entenderse como una buena acción de Hegel. Un alma generosa se inclina sobre el

<sup>5</sup> *La Correspondance littéraire*, XIX, 63.

<sup>6</sup> Béclard, *op. cit.*, p. 802.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 266.

<sup>8</sup> “Darum schöne Seelen, die unglücklich sind, entweder dass sie sich ihres Schicksals bewusst, oder dass sie nur nicht in der ganzen Fülle ihrer Liebe befriedigt sind, so wohlthätig sind —sie haben schöne Momente des Genusses, aber auch nur Momente; und die Tränen des Mitleids, der Rührung über eine solche schöne Handlung sind Wehmut über ihre Beschränktheit —oder die hartnäckige Ausschlagung der Annehmung des Dankes, die verborgene Grossmut (Montesquieu mit Robert in Mars) eine Scham über die Mangelhaftigkeit des Zustandes. Der Wolhtäter ist immer grösser als der Empfangende.” *Nohl*, p. 389.

pobre escritor caído y lo eleva a la memoria de los hombres. Servicio enternecedor pero que engendra también una decepción. Este acto de amor, ¿no se arriesga a destacar aun más la desigualdad entre el benefactor y el protegido, la grandeza de alma de uno y la humildad del otro, la desproporción de sus respectivas tallas? Al mostrarse superior al que beneficia, ¿el autor de la buena acción no deja al otro aun más humillado?

No. La relación entre Hegel y Mercier no padece de esta carencia. Hay reciprocidad del don. Si Hegel resucita a Mercier para nosotros, éste, a su vez, nos ayuda a comprender mejor a Hegel.

Además, el acto de Hegel sólo toma su matiz de bondad retrospectivamente. Cuando se refiere a Mercier, el mismo Hegel sólo es un pobre preceptor ignorado; y Mercier conoce, sobre todo en Alemania, algo más que la notoriedad: la celebridad. Su estrella empalidecerá más tarde. Pero, en esta fecha, todos los amigos de las letras con que cuenta Alemania recuerdan la traducción de Henri Leopold Wagner del manifiesto de Mercier: *Del teatro o nuevo ensayo sobre el arte dramático*. Y esta traducción ha sido hecha por Wagner a instancias del mismo Goethe, quien agrega, cuando ella aparece, algunos extractos de su *Brieftasche* a modo de apéndice<sup>9</sup>. Como se ve, las ideas de Mercier tienen en Alemania prestigiosas resonancias. Y los alemanes que traducen sus libros se encuentran en general entre los espíritus más distinguidos. Por otra parte, ¿quién habrá de juzgar a *Montesquieu à Marseille* digno de ser presentado al público alemán y asegurará su traducción y su publicación? Nada menos que Wolfgang Heribert von Dalberg, director del célebre teatro de Mannheim, protector del joven Schiller y de tantos otros poetas alemanes, el propio hermano de Charles Dalberg, coadyutor del elector de Mainz, al que Napoleón nombrará príncipe soberano de Francfort y que será primado de Alemania.

La traducción alemana se titula: *Montesquieu o el beneficio anónimo*<sup>10</sup>, título que devela sólo en parte el contenido de la pieza. La palabra *unbekannt*, que significa tanto *desconocido*

<sup>9</sup> Mercier, *Neuer Versuch über die Schauspielkunst, aus dem Französischen mit einem Anhang aus Goethes Brieftasche*, Leipzig, 1776.

<sup>10</sup> *Montesquieu oder die unbekannte Wohltat. Schauspiel in drei Handlungen nach Mercier bearbeitet* (von Wolfgang Heribert Freiherr von Dalberg), Mannheim, Schwan, 1789.

como *anónimo*, puede, por su sentido equívoco, fomentar la seria incomprensión de la que la pieza ha sido víctima tan a menudo. Precisamente la incomprensión de la que Hegel supo cuidarse. Pues en el drama de Mercier se trata mucho menos de un beneficio desconocido —ampliamente descrito por el autor— que de un benefactor que quiere permanecer anónimo. Pero esta determinación sigue siendo insuficiente, pues lo que excita el interés es, sobre todo, la extraña situación que esta voluntad de anonimato hace nacer.

La vulnerabilidad del drama de Mercier no puede ser negada. ¿Cómo podrá defenderse del reproche de lentitud, moralismo y didactismo? Los héroes del drama mantienen interminables conversaciones plagadas de proclamas y de comentarios políticos y filosóficos. La pieza adolece sobre todo de una falta de distancia teatral. Mercier quiere que sus personajes hablen como en la vida, mientras que el realismo, en la escena, exige indudablemente una transposición de la vida real y de su estilo corriente. La representación de las emociones y sentimientos permanece rudimentaria y el autor casi confiesa sobre este punto su impotencia. En uno de los momentos más emotivos de la acción, no vacila en delegar sus poderes a los actores y depositarles su confianza:

“Aquí —prescribe a modo de indicación escénica—, la declamación muda de los actores debe hacerlo todo. Deben lanzar algunos gritos inarticulados, que sólo ellos pueden determinar según lo que sientan”<sup>11</sup>.

Sin embargo, reconociendo todas sus insuficiencias, este drama no nos parece inferior ni a las otras producciones de su autor ni a tantas obras de sus contemporáneos y de los nuestros, tratadas con menor dureza por la crítica. La acción no falta e incluso se logran buenos efectos teatrales (el regreso del cautivo, la huida de Montesquieu) que, sin duda, Mercier no consigue explotar suficientemente. Por lo demás, las ideas abundan; casi exageradamente, es cierto, y sin pertenecer todas a Mercier. Pero la hostilidad que recibe la pieza de Mercier se vincula a un orden distinto de motivos de los que Hegel no sufrió ninguna influencia.

<sup>11</sup> *Montesquieu à Marseille*, p. 77.



Mercier considera el teatro como una tribuna y no lo oculta. Un teatro "comprometido" provoca necesariamente la oposición de aquellos que eligen un compromiso contrario o de quienes se muestran aparentemente indiferentes. Este no parece ser el caso de Hegel.

La pieza de Mercier se apoya en hechos. Lleva a la escena un episodio verdadero de la vida de Montesquieu quien, por otra parte, había muerto no hacía más de treinta años. Todos los contemporáneos parecen persuadidos de esta verdad<sup>12</sup>. ¿Qué motivos habrían podido llevar a Hegel a dudar? Lo que desagrade a los adversarios de Mercier es lo que atrae y retiene la atención de Hegel: la autenticidad de los hechos, la presencia de una ideología comprometida. Es posible que Hegel se haya regocijado de ver representados los sentimientos de Montesquieu, a quien ama y admira y de quien se proclama discípulo.

"El talento del poeta —escribía Mercier en su *Prefacio*— se ejerce demasiado a menudo sobre un carácter ideal y la ficción se manifiesta necesariamente porque ha necesitado crear por entero un personaje inexistente. ¿Por qué el poeta no prefiere hoy interesarse por esas figuras animadas, llenas de nobleza y vida que pertenecen, por así decir, a nuestra sociedad, cuyos nombres, obras y rasgos de carácter se mezclan incesantemente en nuestras conversaciones cotidianas?"<sup>13</sup>

He aquí el héroe de un drama: Montesquieu, filósofo, que actúa en la escena y expresa sus sentimientos. Y para otro filósofo, Hegel, todo ello conduce a un problema filosófico, presentado ya por el intercesor, Mercier.

Pero los detractores de la pieza son quizá los que no comprenden el resorte de la acción de Montesquieu, los que no experimentan sus sentimientos ni plantean el problema filosófico. Ellos reprochan de buena gana a Mercier su tono machacón, su estilo de maestro de escuela. Pero al abstenerse, por una vez, de explicarlo todo, terminan por no entender nada.

<sup>12</sup> La buena acción de Montesquieu había inspirado también otras obras, además de la de Mercier. En mayo de 1777, el teatro particular del duque de Orléans presentaba el *Ribert Sciarts*, de Mme. de Montesson. En 1783, la Comedia Francesa ponía en escena *Le Bienfait anonyme*, de Pilles.

<sup>13</sup> *Montesquieu à Marseille*, Prefacio, pp. 8-9.

### El bienhechor desenmascarado

Para percibir lo que aquéllos dejan escapar y lo que, en cambio, Hegel retiene, conviene examinar la pieza misma. Su intriga no es por cierto demasiado compleja y podemos resumirla fácilmente.

El comerciante marsellés, Robert, es capturado por piratas durante una expedición comercial marítima. Pierde su navío, su cargamento, su fortuna, y se consume en la esclavitud, en Tetuán. Su mujer, su hijo y la novia de éste, también arruinados, trabajan duramente: quieren llegar a reunir la suma necesaria para el rescate de Robert (padre), pero es muy difícil que lo logren porque los piratas exigen mucho. Sin embargo, ellos son estimulados por el don de un generoso desconocido a quien Robert (hijo) había relatado las desgracias de su familia.

Así, de pronto, Robert (padre), liberado, llega a Marsella. Un hombre caritativo ha pagado su rescate. El más vivo reconocimiento nace en todos los corazones. Robert, su mujer, su hijo, su futura nuera, quieren expresar su gratitud, sienten una irreprimible necesidad de agradecer a su benefactor.

“Vosotros ardéis en deseos de satisfacer vuestro reconocimiento —dice Robert (hijo) a su padre—, y yo no sería feliz hasta haber colmado esa necesidad.”<sup>14</sup>

Si la pieza quedara ahí, consistiría esencialmente en la presentación, la descripción y el elogio de una buena acción y del caluroso reconocimiento que suscita. Ausencia de todo conflicto, asunto débil y soso. Y Béclard ironiza:

“Esa bella acción y el reconocimiento de una familia salvada de la desesperación, ¿qué más faltaba a Mercier para componer un drama?”<sup>15</sup>

Pero esta ironía no logra su fin y sólo traiciona la negligencia del ironista. Si hubiera avanzado más en la lectura, habría encontrado lo que halló Hegel.

Pues una vez cumplida la buena acción y despertado el reco-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>15</sup> Béclard, *op. cit.*, p. 265.

nocimiento, la pieza continúa. ¡Con qué ardor Robert y los suyos se esfuerzan por encontrar a su salvador! ¿Pero cómo hacerlo? El hombre generoso no ha revelado su nombre. Mas aún, se oculta cuidadosamente. Se obstina en rehusar el reconocimiento de aquellos a quienes ha socorrido. Robert (hijo) adivina que aquél no es otro que el donante que ya una vez lo había estimulado. Luego, después de muchas andanzas y gracias a un azar favorable, descubre que el benefactor anónimo no es otro que Montesquieu, que está desde la mañana en Marsella y a quien los espectadores de la pieza han visto aplicado a trámites financieros secretos: comprenden ahora que éstos se referían al rescate de Robert. Montesquieu, mientras tanto, está conversando con su hombre de negocios, más largamente con la esposa de este último y sobre todo con su propio amigo personal, el abate de Guasco, circunstancialmente de visita: ¡excelente ocasión para exponer la doctrina de *El espíritu de las leyes* y comentarla!

Cuando ignoraba la identidad de su bienhechor, Robert (padre), en su pasión de gratitud, llegaba hasta a irritarse contra él:

“¡Oh! —exclamaba—, ¿cómo podría haber benefactores si rehusaran el placer de escuchar la palabra que debe recompensarlos? ¿No es destruir la mitad de una buena acción, impedir al que ha recibido el beneficio el deber emocionante y sagrado del reconocimiento?”<sup>16</sup>

Cuando se enfrente al benefactor descubierto, casi habrá de acusarlo: “¡Qué barbarie! ¡Y en un benefactor! ¿Por qué alterar la dicha que os debemos por entero?”<sup>17</sup> Como se ve, la situación no deja de ser graciosa. Montesquieu disimula su acción como se hace con un delito: “Sí, que no quede ningún rastro, que no se haga más cuestión”<sup>18</sup>. Intenta escapar a las búsquedas de sus deudores. Pero en vano. Y Robert (el joven) podrá por fin gritar, dirigiéndose a Montesquieu: “¡Ya no me escaparéis, os tengo!”<sup>19</sup>, y dirigiéndose a su padre: “¡Padre, acudid, tengo a vuestro liberador!”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> *Montesquieu à Marseille*, p. 88.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 131.

¿Será obligado Montesquieu a aceptar los testimonios del reconocimiento? Se siente ceder, pero se repone de inmediato: "¡Sálvate, Montesquieu; sobreponete a la vanidad... resiste a la seducción de esta deliciosa alegría!"<sup>21</sup>. En momentos en que Robert (hijo) acaba de humillarse ante él, Montesquieu había recobrado su sentido de la dignidad y su coraje. Este momento no carece de grandeza:

"Robert, hijo (*precipitándose hacia M. de Montesquieu*) — ¡Hombre de Dios! Dignaos, dignaos reconocermé.

Montesquieu (*volviéndose sorprendido y reponiéndose*) — Pero... Señor. ¡Eh! ¿Qué queréis de mí?

Robert, hijo — ¡Lo que yo quiero! (*arrojándose a sus pies*). ¡Abrazar vuestras rodillas!

Montesquieu — Levantaos, señor, levantaos; no puedo soportar esto delante mío"<sup>22</sup>.

¡Espectáculo del agradecido arrodillado ante su benefactor! Hegel ve sin duda en ello la representación plástica de un lazo de sumisión espiritual, que corrompe el reconocimiento, porque destruye la igualdad, deteriora la libertad, vuelve imposible el amor. Montesquieu, preservado aún por el anonimato, le había dicho: "El que os ha arrancado de la esclavitud, señor, amaba la libertad"<sup>23</sup>. ¿Cómo habría de soportar la humillación de aquellos a quienes socorrió?

Pero él apurará el cáliz de amargura. Reconocido por aquellos a quienes salvó, traicionado por su hombre de negocios, sorprendido en flagrante delito de amor desinteresado, amenazado del agradecimiento más sincero, sólo encuentra un recurso: ¡la huida! Esto es lo que Hegel llama "el rechazo obstinado de aceptar el agradecimiento". Después de la partida de Montesquieu, el espectador verá a todos los otros personajes dirigirse hacia la comida en la que el bienhechor rehusó participar: el hombre de negocios, su esposa, el abate de Guasco, los miembros de la familia Robert, reunidos fraternalmente, van a comer en honor de Montesquieu, ¡pero sin él! Las "situaciones que desilusionan por su insuficiencia" no faltan pues en este drama.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 133.



La dueña de casa, que había invitado a Montesquieu desde la mañana, manifiesta su estado de ánimo: "Me fastidia que se nos haya escapado de esta manera"<sup>24</sup>, dice. Pero Robert y los suyos sienten aún más vivamente lo que su alegría tiene de incompleto. ¿No adoptan con respecto a Montesquieu el tono de la justicia ultrajada que, magnánimamente, perdona? "Respetémoslo, hijo mío —declara Robert—; puesto que lo exige, le debemos el sacrificio de nuestros más bellos sentimientos"<sup>25</sup>.

### El amor decepcionante

¿Cómo explicar la actitud de Montesquieu? El abate de Guasco se encarga de comentarla, no sin citar *El espíritu de las leyes*: Montesquieu quiere aplicar su propia máxima según la cual "es mucho más fácil hacer el bien que hacerlo bien". Señalemos sin embargo que, a pesar de su habitual prolijidad, Mercier se contiene aquí de reproducir la totalidad del pasaje de *El espíritu de las leyes* concerniente al valor de las buenas intenciones: "El alma saborea tantas delicias al dominar a las otras almas; aun quienes aman el bien se aman tanto a sí mismos, que no hay nadie que sea lo bastante desdichado como para tener que desconfiar hasta de sus buenas intenciones: y, en verdad, nuestras acciones dependen de tantas cosas que es mucho más fácil hacer el bien que hacerlo bien"<sup>26</sup>. Este pensamiento no sorprendería en La Rochefoucauld.

Mercier no podía introducirlo en su pieza. La admiración y el afecto por Montesquieu le impedían poner en duda la pureza de su desinterés y su buena fe. No se trataba en absoluto para él de mostrar cómo el amor propio o el interés personal vienen solapadamente a cambiar el sentido de lo que parece primero una bella acción. Montesquieu queda al abrigo de este género de sorpresa. Experimenta por cierto algunas tentaciones, pero las supera, y su ayuda a un hombre al que no está unido por ningún lazo (de familia, provincia o interés) sólo dependerá finalmente del amor fraternal a otro como tal, de lo que Hegel

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>26</sup> Montesquieu, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1951, II, p. 858.

llamará *allgemeine Menschenliebe*: en suma, la fraternidad universal.

Del mismo modo, la gratitud de Robert y los suyos no merece ningún reproche. Ella nace de la bondad de corazón. Mercier adopta implícitamente la justificación que había dado *El espíritu de las leyes*:

“Es preciso pues reconocer relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece: como por ejemplo [...] si hubiera seres inteligentes que recibieran algún beneficio de otro, deberían sentir agradecimiento por ello”<sup>27</sup>.

Así, la pieza de Mercier ofrece el raro espectáculo de una unanimidad del amor. El amor más puro y más inteligente sugiere a Montesquieu su gesto fraternal, el amor hace nacer entre los miembros de la familia Robert una especie de emulación en el reconocimiento y también el amor colorea los propósitos del hombre de negocios, de su esposa, del abate de Guasco. Mme. Robert se tomará el trabajo de explicar que hasta los piratas (blancos o cristianos) no son tan malos como se piensa. Mercier expulsa de la escena, tanto como le es posible, el mal y los malos sentimientos. Cada partido —esta palabra no es demasiado fuerte— llega, uno en la generosidad, el otro en el reconocimiento, mucho más allá de la medida común. Y el resultado de este encuentro de buenos sentimientos se muestra muy digno del interés de un filósofo: Montesquieu siente el carácter decepcionante de la situación creada por su gesto y se evade, creando una nueva situación, ahora sí, casi insoportable.

Estamos lejos de la desconfianza que *El espíritu de las leyes* expresa hacia la buena intención, en la pintura de Mercier de la situación desoladora que resulta de la acción de un hombre auténticamente bueno. El sentimiento de insatisfacción que se hace presente aquí, pertenece a Mercier, gracias al cual Hegel logra una conciencia más profunda.

Ese sentimiento afecta tan profundamente a Mercier, que siente la necesidad de examinarlo en otras ocasiones. Por ejemplo, en una pieza ulterior conocida también, muy probablemente,

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 233.

por Hegel: *Le libérateur*<sup>28</sup>. Un joven bello y valiente (el liberador) libera a una muchacha que ciertos bandidos acababan de capturar. Lo mismo que Montesquieu, el joven no consiente en revelar su identidad<sup>29</sup>. Pero el azar lo desenmascarará. ¿No es el hijo de ese deudor que un acreedor de corazón duro rehúsa liberarlo de la prisión mientras no pague sus deudas? El acreedor condena la deshonestidad de su deudor, el joven denuncia con violencia la crueldad del acreedor a quien ha implorado en vano. Pero, de pronto, todo se descubre: el acreedor no es otro que el padre de la joven salvada. Entonces —situación que decepciona— se produce un giro bastante repugnante: el acreedor ya no piensa que su deudor es deshonesto, corre a liberarlo y se arroja en sus brazos. El joven se casará con la muchacha ricamente dotada y amará en adelante a ese suegro que se había mostrado primero ante él bajo una faz tan cruel. Así, la acción desinteresada del hijo rescata la deuda comercial del padre, al mismo tiempo que ayuda a aquél a conquistar una esposa y una fortuna. El amor contra el dinero. Pues el “liberador”, al revés de Montesquieu, acepta y no huve. Esta pieza proporciona como una contraprueba del *Montesquieu à Marseille*: la aceptación del reconocimiento engendra una situación aún más “decepcionante” que su rechazo.

Mercier no lo dice expresamente. Sólo deia aparecer sus sentimientos, por otra parte complejos y confusos. Pero las cosas hablan por sí mismas y bastante fuerte. El lector puede extraer la lección que ellas dan. Hegel lo hace. Mercier experimentaba seguramente “un sentimiento de pudor ante una situación que decepciona por su insuficiencia”<sup>30</sup>. Correspondía al filósofo elevarse a la idea de ese sentimiento y analizar más profundamente la incompatibilidad de la fortuna y del amor, de la fraternidad y de la propiedad.

¿Cuál ha sido la influencia de *Montesquieu à Marseille* sobre Hegel? ¿El drama ilustra simplemente una doctrina que el filósofo había ya elaborado? ¿Contribuye a aclarar su sentido?

<sup>28</sup> Mercier, *Le libérateur*, comedia, París, *Cercle social*, 1797 (ver arriba, p. 49).

<sup>29</sup> En *Montesquieu à Marseille*, Montesquieu es a menudo llamado por Robert (padre) o por Robert (hijo): el “liberador”, cf. p. 131.

<sup>30</sup> *Eine Scham über die Mangelhaftigkeit des Zustandes* (Nohl, p. 389).

¿O se encuentra en el origen mismo de la doctrina? Es muy difícil responder a estas cuestiones.

Primero, porque ignoramos dónde y cuándo leyó Hegel esta pieza de Mercier. La evoca en Francfort en 1798, pero ella había aparecido en 1784, en Neuchâtel.

Sin duda, llega a sus manos después que un considerable acontecimiento, la Revolución Francesa, viene a aportar una especie de confirmación a la tesis que la pieza desarrolla e ilustra.

Como muchos de sus contemporáneos alemanes y franceses, Hegel comprendió la Revolución Francesa, en su origen, como un acto de liberación, pero también como un acto de amor: debía apaciguar las viejas discordias, suprimir los choques de intereses privados, instaurar una era de paz y concordia entre los hombres, de armonía de la vida humana en su totalidad. Sin descuidar la libertad y la igualdad, esto corresponde, en la divisa revolucionaria, al ideal de fraternidad que los intelectuales alemanes recibían con el mayor fervor. Más sensibles al desprecio por parte de los nobles que a las privaciones materiales que la feudalidad les infligía, no aspiraban sino a esta igualdad moral que haría de todos los hombres hermanos. Exaltaban la fraternidad y, a la manera de su tiempo, la idealizaban abstrayéndola de su contexto histórico y adornándola con los prestigios del pasado. Volvían a vestir la toga de Bruto y la túnica de los Gracos. Hegel no tardó en percibir que no podían encontrarse en la historia romana grandes ejemplos de esta fraternidad a la que cubre, entonces, con el manto de Jesús.

Hegel había soñado con esta unión fraternal de todos los hombres, que olvida la diversidad de sus religiones y descuida la diferencia de sus condiciones, tal como se la encuentra simbolizada en la poesía dramática de Lessing: *Nathan el sabio*. El pedagogo J. H. Campe, cuyas obras eran bien conocidas por Hegel, había traducido la palabra "fraternidad" al alemán, desde 1789. Introducía así, en la lengua alemana, un término nuevo, *Brüderlichkeit*<sup>31</sup>. Pero la cosa misma no era nueva: se expre-

<sup>31</sup> El amor fraternal (*Brüderliebe*) era uno de los objetivos principales a que apuntaba expresamente la francmasonería alemana. Su transposición en fraternidad (*Brüderlichkeit*) acentúa su carácter innovador y hasta revolucionario. (Sobre la significación política que reviste la introducción de esta nueva palabra en la lengua alemana a fines del siglo XVIII, ver Hedwig Voegt, *Die jakobinische Literatur und Publizistik*, 1789-1800, Berlín, 1955.)



saba en la palabra *Brüderliebe* o, aun más ampliamente, se confundía con el amor de los hombres en general (*Allgemeine Menschenliebe*), el amor de los hombres como hombres, un amor que no se limita al círculo de la familia, de la provincia, de la corporación, de la nación. Cuando estalla la Revolución, los alemanes piensan que el amor va a reinar por fin y los más entusiastas entre ellos imaginan una especie de reino de Dios sobre la tierra (*Reich Gottes*). En fin, la palabra de Jesús va a cumplirse y la reconciliación universal parece muy próxima.

Los primeros sucesos de la Revolución Francesa estimularon estas tendencias y les dieron conmovedoras satisfacciones. La Bastilla no sólo simbolizaba la arbitrariedad y la servidumbre, sino también la maldad y la división fundamental introducida en el género humano por la tiranía. Su caída representa pues, también, la destrucción de lo que impedía la fraternidad humana: los hombres, en adelante, no eran más ni esclavos ni señores, ni prisioneros ni guardianes; los hombres podían reconciliarse. Los acontecimientos de la noche del 4 de agosto, ¿no ofrecen al principio la misma significación? Los mismos nobles toman la iniciativa de la abolición de los privilegios y sólo más tarde podrá advertirse que se trataba de la maniobra inteligente de los más hábiles entre ellos. Pero en 1789 los espíritus derechos y confiados creyeron que la nobleza daba así una prueba de generosidad y amor. “¡Era como si se jugara —dice un diputado del Tercer Estado— a quien colocaba, ofrecía y entregaba más a los pies de la nación!”

Las medidas tomadas durante la noche del 4 de agosto establecían en Francia una cierta igualdad, pues suprimían los derechos feudales, las prestaciones, los derechos de despido, los diezmos, la venalidad de los cargos. Lo que sobre todo conmovía a los testigos, era el clima de la Asamblea: basta de querellas, basta incluso de debates. Se votaba en unanimidad, por aclamaciones. Los aplausos no se apagaban; el noble más altanero, el prelado con mayores títulos, se arrojaban en brazos del plebeyo. Y se abrazaban, se volvían a abrazar y se vertían dulces lágrimas. Nadie pensaba, ciertamente, en ese baño de sangre en que la Revolución habría de conquistar la victoria.

¡Y cuántos abrazos aún, y generosos sentimientos, y esperanzas ingenuas y desmesuradas, el día de la Fiesta Nacional de la Federación, el 14 de julio de 1790! Nada faltaba aquí para la

reconciliación general y la aparente confianza mutua: ni el rey ni la Iglesia, ni la nobleza ni la plebe, ni el ejército ni el pueblo, ni la provincia, ni París, ni los extranjeros, ni las mujeres, ni los niños. Parecía que la Revolución, por el solo imán de su justicia y de su bondad, por el solo poder del ejemplo y la persuasión, debía arrastrar en su marcha triunfante a todos los hombres y hasta a los tiranos, por fin clarificados. Tomaba la forma de una obra bienhechora, cumplida por corazones magnánimos.

El barón Turelure, de Paul Claudel, después de haber cantado ese entusiasmo generoso de los primeros tiempos de la Revolución y su clima idílico, exclama: "¿Tenemos la culpa si todo se nos ha venido encima?"<sup>32</sup>.

En 1798, un observador perspicaz como Hegel puede muy bien sentir que "todo ha caído encima" de los primeros revolucionarios, que las viejas instituciones positivas resisten, que las diferencias de fortuna impiden a los hombres "dormir todos juntos", como dice Turelure, en mayor medida que los antiguos títulos nobiliarios. El fruto no mantiene la promesa de las flores, las mejores intenciones se vuelven contra sí mismas, una especie de funesto destino introduce la corrupción en el corazón de las buenas acciones, el amor conduce al Terror. La libertad y la igualdad conquistan victorias parciales. Pero la fraternidad gime pisoteada, olvidada, deshonrada por el hipócrita uso que se hace de ella.

Hegel, instruido por la Revolución Francesa, pero poniendo el problema en un plano más general, se pregunta en qué medida el amor puede reunir lo disperso, juntar lo separado, reconciliar los opuestos. ¿Alcanza el amor el objetivo de su mirada, funda una comunidad, juega un papel en la historia?

Es todo el valor histórico del amor lo que Hegel pone en cuestión. Sin duda, la inquietud nace en él del espectáculo de los acontecimientos contemporáneos. Pero la comprobación del fracaso lleva al amor en general, tal como puede manifestarse en toda época y en todo lugar. La fragilidad e ineficacia del amor no derivan de circunstancias accidentales: son inseparables de su esencia. Para mostrarlo, Hegel elegirá el ejemplo del amor más puro, el amor cristiano, tal como él lo concibe. Lo perso-

<sup>32</sup> P. Claudel, *El rehén*, II, 1.

nificará en Jesús, un Jesús sublimado, revisado y corregido, si puede decirse, según las elevadas exigencias del filósofo. Luego mostrará que aun el amor de Jesús debe fatalmente fracasar.

Hay un destino del amor, que lo conduce a su pérdida. Las relaciones humanas se reducen a relaciones de dominación y explotación. Le es tan difícil al hombre no dominar como rechazar la sumisión. El mejor de los hombres, cumpliendo la mejor de las acciones, no consigue fundar una comunión de los corazones: es llevado por el impulso amoroso y la decepción se apodera de él cuando repara en las insuficiencias de la situación creada por su acción. Lo que anima la vida social no es otra cosa que el conflicto.

*Montesquieu à Marseille* ilustra y confirma, en un caso particular pero privilegiado, esta carencia del amor. Desilusionado, Montesquieu huye al castillo de La Brède como el alma de Jesús se evade al más allá. El reino de Dios no es de este mundo. O el reino de Dios es distinto de lo que se había soñado.

La acción generosa, desinteresada, sólo puede además ser excepcional. No se renuncia tan fácilmente a los bienes. La exhortación a sacrificarlos sólo concierne a raros individuos, no a una sociedad entera<sup>33</sup>. La idea misma de beneficio padece una contradicción interna, que el drama de Mercier contribuye a descubrir.

¿Por qué, pues, el beneficio de Montesquieu no logra establecer un lazo de amor entre Robert y él? Primero, porque consagra una desigualdad. Esta idea de que el amor exige la igualdad había sido hallada por Hegel en los *Ansichten* de Forster. Hegel copia el pasaje correspondiente y lo transpone así: "La verdadera unión, el amor auténtico, sólo puede tener lugar entre seres iguales en poder"<sup>34</sup>. Y examina con mucha atención la diferencia de poder que implica la diferencia de fortuna.

El beneficio excluye el amor porque sólo puede ser un don del que posee al que no posee<sup>35</sup>. Mercier lo ha sentido muy bien. Si la familia de Robert fuera rica, podría pagar ella misma el rescate del padre. Si Montesquieu fuera pobre, no tendría los

<sup>33</sup> *Nohl*, p. 359.

<sup>34</sup> *Nohl*, pp. 367-379.

<sup>35</sup> En su definición del beneficio, también Littré destacará que implica una superioridad de fortuna; lo que lo distingue del servicio y del buen oficio.

medios para socorrer a otro. Para poder seguir ayudando a otro, es necesario además que preserve su riqueza, es decir, que no lo socorra demasiado. El hombre de negocios, en la pieza de Mercier, plantea la cuestión:

“Al hacer con frecuencia liberalidades semejantes, ¿M. de Montesquieu no podría arruinarse?”

Y el abate de Guasco le responde maravillosamente:

“En absoluto; sé que da a los desdichados con el fruto de sus ahorros. La conducta más ordenada, la economía más sensata le permiten ser, a la vez, bienhechor y prudente”<sup>36</sup>.

La generosidad de Montesquieu no le hace perder la cabeza; él se cuida, al menos, de tocar su capital. ¿Puede reprochársele? Si la generosidad arruinara a los generosos, no habría más generosidad. Hegel, al leer a Mercier, lo comprende perfectamente. Pero ve también el gusano en el fruto. ¡Qué lejos estamos del amor que no calcula!, del que sentía tan seductor cuando describía el gesto de María Magdalena: ella no se inquieta, en su bello descuido, del valor de las cosas<sup>37</sup>.

El dinero corrompe el amor. Y aun el amor de los amantes. En el matrimonio, la comunidad de los bienes es sólo una palabra. Ningún bien material puede ser común<sup>38</sup>.

Y Hegel discurre sobre la corrupción de la materia y sobre el hecho de que los amantes nunca pueden unirse en lo que tienen de perecedero.

### El amor y la historia

El beneficio entra en la categoría de la excepción. No consigue elevarse hasta el amor. La historia no puede pues ser una novela amorosa o un idilio. Hegel había pensado quizá, por un instante, confiar al amor la responsabilidad de la historia.

<sup>36</sup> *Montesquieu à Marseille*, p. 139.

<sup>37</sup> *Nohl.*, p. 292.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 381, n.f.



“Pero — dice Hyppolite en la *Phénoménologie* — Hegel elige otra vía. El amor no insiste lo suficiente en el carácter trágico de la separación, le falta la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo”<sup>39</sup>. La lectura de Mercier contribuye por cierto a este cambio de orientación. Lo que reina en el mundo humano es la competencia, el amor sólo interviene de manera esporádica y efímera. Se hace burla del “optimismo desmesurado de Mercier”<sup>40</sup>. Pero hemos visto que en los más bellos movimientos de la virtud, Mercier llega, a veces, a sentir el desánimo y el fracaso. Hegel lo percibe aun más claramente; el optimismo, que también se le atribuye, sabe al menos el precio que paga.

El filósofo meditó seguramente esa fórmula de Mercier que, al hacer el elogio de la vida política inglesa, afirmaba:

“Los tres partidos integrantes del gobierno están unidos y combinados del modo más ventajoso, porque sus mismos vicios sirven para mantener el equilibrio general”<sup>41</sup>.

Y, aun aquí, no se mostraba infiel a Montesquieu, que había declarado:

“Al estar libres, todas las pasiones, el odio, la envidia, los celos, el ardor de riqueza y de distinción, aparecían en todo su alcance: si no fuera así, el Estado se asemejaría a un hombre abatido por la enfermedad, que no tiene pasiones porque no tiene fuerzas”<sup>42</sup>.

Es la doctrina de Mandeville: “Los vicios privados son beneficios públicos”. El buen Mercier sólo la evoca con prudencia y la reprueba a menudo. Hegel la adoptará con mayor decisión pero integrándola a todo un complejo de ideas. *Montesquieu à Marseille* refuerza sin duda su opinión de que el amor, al expandirse, se pierde, al purificarse se evade y al profundizarse se destruye. El vicio triunfa.

Puede preguntarse, sin embargo, si Hegel no extiende demasiado pronto al amor entero la maldición que pesa sobre una

<sup>39</sup> J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, París, 1946, p. 158.

<sup>40</sup> Béclard, *op. cit.*, p. 810.

<sup>41</sup> *Montesquieu à Marseille*, p. 105.

<sup>42</sup> *El espíritu de las leyes*, p. 575.

época. Desde hace tiempo sueña con una Grecia luminosa y bienaventurada cuya bella humanidad habría que intentar resucitar en nuestro tiempo. Cuando, desengañado por los acontecimientos, exorciza ese fantasma, abandona al mismo tiempo toda esperanza de un reinado del amor.

Puede pensarse en las palabras de Marx y Engels, quienes, conmovidos también por la imagen del pasado, le oponen la cruel realidad de los tiempos modernos:

“Dondequiera conquistó el poder, la burguesía pisoteó las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Todos los abigarrados lazos que unían al hombre feudal con sus superiores naturales, fueron quebrados por ella sin piedad para no dejar subsistir entre hombre y hombre más que el vínculo del frío interés, del duro *pago al contado*. Ahogó el éxtasis religioso, el entusiasmo caballeresco, la sentimentalidad pequeñoburguesa, en las heladas aguas del cálculo egoísta. Convirtió la dignidad personal en un simple valor de cambio”<sup>43</sup>.

En las piezas de Mercier se encuentran tímidos esbozos de la misma condenación. En *La brouette du vinaigrier*<sup>44</sup> un modesto comerciante de vinagre lleva, cargado de oro, el tonel en el que transportaba habitualmente su mercadería. Este oro es la economía de toda su vida. Gracias a él, comprará para su hija la dignidad de esposa. Ella podrá unirse al hijo de un hombre rico.

En otra pieza (*Le libérateur*), la sustitución del lazo humano por el duro “pago al contado” parece rescatado, como lo hemos visto, por una bella acción individual. En *Montesquieu à Marseille*, el héroe *prefiere* huir antes que aceptar un reconocimiento que, en la situación concreta, se presentaría como el reembolso “al contado” del precio que pagó por el rescate de una libertad.

Mercier ve ya brillar esa “pieza de cien francos agazapada en el fondo de las conciencias” que Balzac describirá más tarde. Hegel saca las consecuencias de su poder maléfico.

No es pues la virtud lo que hace avanzar al mundo. Ni los buenos sentimientos ni la generosidad ejercen una influencia profunda sobre el curso de las cosas. Hegel lo recordará, mucho

<sup>43</sup> Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, I.

<sup>44</sup> Traducción de Heinrich Leopold Wagner, *Der Schubkarn des Es-sighändlers*, Francfort, 1775.

más tarde, en la *Introducción a las lecciones sobre la filosofía de la historia*:

“Sin duda, los individuos quieren en parte fines generosos, un *Bien*, pero lo quieren de una manera tal que ese mismo Bien sigue siendo de una especie limitada, como por ejemplo el noble amor a la patria —quizás el amor a un país privado de toda relación importante con el mundo y con el fin general del mundo—; o bien el amor a la familia y a los amigos —de una manera general, la actividad ordenada a lo que es justo [...] Pero éstos son individuos aislados, proporcionalmente sin importancia con respecto a la masa del género humano [...] y de la misma manera, la extensión de la realidad que poseen sus virtudes es relativamente pequeña”<sup>45</sup>.

Lenin destacará este pasaje, cuando lea las *Lecciones*, en *Berna*, en 1915<sup>46</sup>.

Las fuerzas que hacen la historia están ampliamente presentes en el teatro de Mercier. Banqueros, hombres de negocios, comerciantes, empresarios: los héroes del drama burgués. Hablan de comercio, de letras de cambio, de factorías, de cargamentos, de deudas. Sus Erinnias son las quiebras, el crédito, los piratas. Su poesía canta la beneficencia del rico, los tesoros fabulosos de las Indias, el riesgo del mar. *Montesquieu à Marseille* encarna un debate de conciencia en tres personajes principales: un comerciante rico, un comerciante arruinado y el filósofo del Estado de los comerciantes<sup>47</sup>. Obran y piensan en este “mundo de las necesidades”, en esta “sociedad civil” cuyo cuadro animado y dramático pintará Hegel tan a menudo. Poco después de su evocación de *Montesquieu à Marseille*, Hegel se consagrará al estudio de la vida económica inglesa. Escribirá un comentario de la obra de Steuart: *L'Économie politique*. La aventura del comercio marítimo, el riesgo del mar, conservarán siempre para él un gran prestigio y, en tanto discierne todos los peligros, un encanto trágico:

“Los que navegan en el mar, quieren y pueden sin duda ganar, adquirir; pero el medio implica inmediatamente lo contrario de aquello en vista de lo cual fue elegido, es decir, el peligro. Se transforma de tal manera que

<sup>45</sup> *Die Vernunft*, p. 79.

<sup>46</sup> Lenin, *Cahiers philosophiques*, París, Ed. Sociales, 1955, p. 256.

<sup>47</sup> Cf. el elogio del comercio en *Montesquieu à Marseille*, p. 17.

esos hombres exponen su vida y sus bienes justamente al riesgo de perderse" 48.

Si ese riesgo del mar fue cantado por Homero y por Shakespeare, tampoco dejó insensible a Mercier.

### El impuesto y la libertad

Hay en la pieza de Mercier y en el esbozo de Hegel toda una problemática común. ¿No es útil darse cuenta que la crítica del "alma bella", el resentimiento hegeliano contra "el amor al género humano", el interés del filósofo por los problemas de la vida económica y social moderna, pudieron encontrar en *Montesquieu à Marseille* al menos un alimento y quizá una fuente? Esta pieza no contiene nada que no se muestre digno de retener la atención del filósofo. La apología constante de Montesquieu, un poco cansadora para nosotros, pero a la que han debido de dar vida las polémicas del momento, acompaña a todo un comentario de *El espíritu de las leyes* y particularmente del famoso capítulo 27 del Libro XIX: Cómo las leyes pueden contribuir a formar las costumbres, las modalidades y el carácter de una nación. Ese capítulo bosqueja en apariencia una constitución política ideal, perfectamente adaptada a la nación que rige. Pero se descubre con facilidad, sin embargo, por transparencia, la efectiva apología del sistema político de Inglaterra, aun cuando Montesquieu se abstiene de nombrar a este país. Mercier, en 1784 y en Suiza, no se siente ya sometido a tanta reserva: el Montesquieu de su pieza hace explícita, y vigorosamente, la alabanza de la libertad inglesa.

Acompaña este elogio de Inglaterra con una severa crítica del despotismo, lo que volvía más emocionante la situación personal del autor, conocida por todos. Los libros de Mercier acababan de ser prohibidos en Francia y su autor se había reunido en Suiza con su amigo el abate Raynal. Este último conocía la miseria y el exilio por haber procedido imprudentemente, en 1781, a una reedición demasiado pública de su famosa *Histoire philosophique du commerce des Européens dans les deux Indes*. Esta obra se

48 *Die Vernunft*, p. 197.



encontraba en la biblioteca del castillo de Tschugg y sabemos que Hegel la leyó. Él mismo se va a ver obligado, para poder publicar las *Lettres* de J. J. Cart, a mantener el anonimato. Montesquieu había escrito:

“Como para gozar de la libertad es necesario que cada uno pueda decir lo que piensa, y como para conservarla es necesario también que cada uno pueda decir lo que piensa, un ciudadano, en este Estado, diría y escribiría todo lo que las leyes no le han prohibido expresamente decir o escribir”<sup>49</sup>.

El joven Hegel no desaprueba por cierto el modo más seco y duro en que Mercier retoma esta reivindicación:

“La libertad de pensar, de hablar y de escribir, debería ser la prerrogativa inviolable del ciudadano”<sup>50</sup>.

Este endurecimiento caracteriza además, en general, la interpretación de Mercier de la doctrina de *El espíritu de las leyes*. La desembaraza de sus matices edulcorantes, le da un tono más agresivo y más actual.

No teme, en *Montesquieu à Marseille*, llevar a la escena un debate sobre los impuestos, lo que no contribuye ciertamente a despertar el interés dramático a menudo debilitado. Pero si sólo se considera la importancia del problema político evocado, se comprenderá que debía atraer la atención de Hegel.

En la época de Montesquieu, los adversarios del régimen político inglés le reprochaban un sistema fiscal gravoso del que lo hacían responsable. Montesquieu, en cambio, presenta este fuerte sistema fiscal como una ventaja:

“Esta nación —escribe— amaría prodigiosamente su libertad porque esa libertad sería verdadera; y podría ocurrir que, para defenderla, sacrificara su bien, su comodidad, sus intereses; que se cargara de los impuestos más duros, de tal carácter que el príncipe más absoluto no se atrevería a aplicarlos a sus súbditos. Pero como tendría un conocimiento seguro de la necesidad de someterse a ellos, pagaría con la esperanza bien fundada de no pagar más; las cargas serían más pesadas que el sentimiento de las cargas; al

<sup>49</sup> Montesquieu, *op. cit.*, p. 577.

<sup>50</sup> Montesquieu à Marseille, p. 30.

revés de aquellos Estados en que el sentimiento está infinitamente por encima del mal" <sup>51</sup>.

Cuarenta años después de esta declaración, "la esperanza de no pagar más" puede parecer retrospectivamente mal fundada. El inglés continúa pagando muchos impuestos. Pero Mercier emprende igualmente una defensa, más dogmática, del sistema fiscal y opone polémicamente la situación en Inglaterra a la que se comprueba en Francia:

"A medida que la libertad decrece, el impuesto debe disminuir, y aumentar a medida que la libertad se ensancha. La modicidad de los tributos es una débil indemnización de la libertad, y si el impuesto es pesado, el espíritu republicano lo aligera. El peor gobierno es aquel donde el impuesto es excesivo y la libertad casi nula. ¿Conocéis ese gobierno?" <sup>52</sup>

Es sabido que en su comentario a las *Lettres* de J. J. Cart, Hegel adopta el mismo punto de vista. Él también prefiere el impuesto a la servidumbre, trata polémicamente este problema y critica a los ciudadanos de Berna que se envanecen de pagar pocos impuestos:

"Esto prueba sólo una cosa: que la privación total de todo derecho cívico sería tenida por menos importante que el guardar cada año algunos táleros de menos en el bolsillo" <sup>53</sup>.

Hegel opondrá a los berneses degradados el ejemplo de los ingleses libres.

*Montesquieu à Marseille* se encuentra con los escritos del joven Hegel en muchos otros puntos: la evocación del "espíritu de una nación" <sup>54</sup>, la definición de la historia como un "conjunto de experiencias hechas sobre la naturaleza humana" <sup>55</sup>, la afirmación de "que las legislaciones antiguas no pueden convenir más a los pueblos modernos" <sup>56</sup>, la condenación violenta del celibato <sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Montesquieu, *op. cit.*, p. 577.

<sup>52</sup> *Montesquieu à Marseille*, p. 108.

<sup>53</sup> *Dokumente*, p. 249.

<sup>54</sup> *Montesquieu à Marseille*, p. 114.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

Hegel expone mucho más tarde, a su manera, la ley del liberalismo económico:

“Hay mediación de lo particular por lo universal, movimiento dialéctico que hace que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, gane y produzca al mismo tiempo para el goce de los otros”<sup>58</sup>.

Quizás, al describir “la mezcla compleja” de los intereses particulares y del interés general, se acordaba también de ese otro beneficio, relatado por Mercier en *Montesquieu à Marseille*:

“M. de Pérouville — A propósito, se dice que el marqués de Roux obtuvo del rey el permiso que pedía, de emplear en el cultivo de sus tierras a esas doscientas familias de sajones expatriados que atraviesan este país para pasar a las Islas

M. de Saine — Sí, señor. Su Majestad le otorgó su pedido. Recibió órdenes en consecuencia... Ello es tan verdadero, que partió esta mañana para hacerles construir casas. Promete proporcionarles todos los medios y procurarles una suerte feliz.

M. de Pérouville — ¡Estoy en el colmo de la alegría! He aquí por ejemplo, un comerciante titulado que hace el más grande honor a su país: eso es hacer, creo, un digno uso de sus riquezas. Este generoso ciudadano es mi amigo y su ardor patriótico ilumina el mío. ¡Que un solo particular dé asilo a un pueblo fugitivo y vuelva en provecho de su patria las devastaciones ocasionadas por las querellas de los reyes! ¡Qué ejemplo! Vamos, vamos, ¡es preciso que lo imite lo mejor posible!”<sup>59</sup>.

Nuevo tipo de “situación decencionante” para el amor. Mercier no parece destacarlo. Pero Hegel, con su estilo, medita al leer. No toma ideas de otro sino para rehacerlas a su medida, integrándolas a su nensamiento ya formado. Además, cuenta, en Saxe, con cierto número de amigos. Lo que lo distingue de Mercier, entre otros rasgos, es el no poder entregarse a esta parcial ingenuidad: ¿es pues tan fácil llamar generosa la empresa que consiste en socorrer a los extranjeros para hacerlos servir a un país que no es el de ellos? ¿y en contribuir a la prosperidad de

<sup>58</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kaan, París, 1940, p. 161.

<sup>59</sup> *Montesquieu à Marseille*, pp. 16-17.

su país, procurándose al mismo tiempo una mano de obra poco exigente, para cultivar sus propias tierras?

Hegel alabará el liberalismo económico pero no hablará más, a su respecto, de amor del género humano. Más generalmente, intentará dar una solución realista a los problemas cuya existencia y urgencia había sentido Mercier.

L. S. Mercier hizo por sí mismo la experiencia de las situaciones decepcionantes y de los cambios de intención que suscitan las acciones generosas. Fue arrastrado y un poco atropellado, en el torbellino de esa Revolución Francesa que se enorgullecía de haber previsto y que había deseado.

Fue el compañero inseparable de Bonneville, en los buenos y en los malos momentos, y juntos desplegaron una intensa actividad al servicio de la Revolución. Deseoso de encontrarlo en París, en 1790, Halem tuvo el tiempo justo para ver a este hombre atareado, en las dependencias de *La Bouche de fer*, el periódico de Bonneville<sup>60</sup>.

Conoció la celebridad, mediante un tipo de carrera política que ahora conocemos bien: miembro de la logia *Les Neuf Soeurs*, girondino, diputado de la Convención, prisionero bajo el Terror, miembro del Consejo de los Quinientos.

Su vida, su acción, sus obras, eran seguidas con interés en Alemania, particularmente gracias a *Minerva*, que publicaba sus artículos de la *Chronique du Mois: De la Ligue, Sur le Courage national, Portrait de Jules César, Portrait de Choiseul, Le Royaume des Ombres*, etc. Archenholtz, su amigo, daba noticias de él al público del otro lado del Rhin, acompañadas de apreciaciones elogiosas.

*Minerva*<sup>61</sup> relató el famoso altercado entre Mercier, Bazire y Robespierre en la Convención, cuyo carácter teatral y "plástico" debió de hacer gozar al joven Hegel:

"Mercier — ¿Hicisteis pues un tratado con la victoria?

Bazire — Hicimos uno con la muerte...

<sup>60</sup> Halem, *Blicke...*, II, p. 255. Sobre las publicaciones de Mercier en el *Cercle social*, ver arriba, p. 49.

<sup>61</sup> *Minerva*, 1793, t. 8, pp. 166-169. Se trataba, en este debate en la Convención, del artículo del proyecto de Constitución que prescribía que Francia jamás trataría con un enemigo presente en su territorio.



Robespierre — ¡Jamás hubiera creído que un representante del pueblo osaría profesar aquí un principio servil y bajo!" <sup>62</sup>.

Así, en el gran drama humano, en el conflicto exasperado del amor y de la historia, del dinero y el honor, de la libertad y la muerte, Mercier no se presentaba a Hegel tan sólo como testigo sino también como actor.

<sup>62</sup> Minerva traduce *servil* por *sklavisch*.

## Capítulo IV

### CONTAMINACIONES INTERNACIONALES

Sería sin duda útil examinar metódicamente el contenido total de la revista *Minerva*, a fin de confrontarla con las obras de Hegel. Esto permitiría establecer sistemáticamente las correspondencias, las semejanzas y los parentescos. La tarea parece considerable. Nuestra búsqueda concierne sobre todo a los principales colaboradores franceses de *Minerva*, aquellos que ejercieron sobre Hegel la influencia más sensible.

Pero tampoco otros escritores menos importantes le resultaron indiferentes. Sin dejar sobre su pensamiento una impronta profunda, lo estimularon, animaron o confirmaron. Las obras de aquéllos ilustraban opiniones ya adquiridas por Hegel, y éste podía encontrar lo que escribían también en otra parte y bajo otra forma.

Además, nuestra insistencia sobre las fuentes francesas no debe hacernos olvidar que *Minerva* contenía también un gran número de artículos de escritores de otras nacionalidades, sobre todo alemanes, que Hegel leía. Daremos un ejemplo del género de información amplia y precisa que el filósofo podía extraer.

Esperamos así hacer sentir la diversidad y multiplicidad de los lazos que unen a Hegel con la revista de Archenholtz, la heterogeneidad, la aparente disparidad de las obras en las que se interesó, al mismo tiempo que su profunda unidad de inspiración.

¡He aquí uno de los efectos que producen las publicaciones periódicas y las revistas! No sólo obran por los artículos y fragmentos que publican, sino también por la yuxtaposición, la sucesión y la combinación de todos los temas de diverso origen que proponen a la meditación de los lectores.

## 1. ANTRECHAUX, KNIGGE, REIMARUS

Hegel no alude a Marsella sólo en la evocación de un drama de Mercier. El nombre de esta ciudad se encuentra citado otra vez, en sus escritos de juventud, y también nos remite a un texto francés al que el pensamiento de Hegel se refiere de un modo significativo.

En un pasaje de *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel comenta un célebre episodio de la historia bíblica del pueblo judío: la salida de Egipto. Quiere mostrar que aun cuando escapan a la servidumbre egipcia, los judíos permanecen inactivos y resignados. No hacen nada para conquistar su libertad, la esperan y reciben de su Dios.

Es Dios quien infligirá a los opresores las diez célebres "plagas" y enviará finalmente al país un ángel exterminador: todos los recién nacidos egipcios serán asesinados y sólo los hogares judíos, reconocibles por la sangre de carnero que marca las puertas, permanecerán indemnes.

Sólo entonces los egipcios, abrumados y temerosos de calamidades aun mayores, expulsarán a los judíos hasta ese momento cautivos. Hegel no puede calificar esta partida como verdadera liberación. No utiliza la palabra *Befreiung* para designarla. Declara que el pueblo judío es el que se ha comportado más servilmente (*am sklavischen*) en su "pasaje a la libertad (*in seinem Freiwerden*)" <sup>1</sup>.

Intenta aclarar la significación espiritual de este comportamiento:

"Grandes cosas son cumplidas para los judíos, pero ellos mismos no emprenden acciones heroicas; por ellos Egipto sufre las más diversas plagas y la miseria; parten en medio de clamores de lamentación, expulsados por los desdichados egipcios (Ex., 12, 33-34), pero sólo tienen la alegría tomada de la desgracia de otro (*Schadenfreude*), la alegría del débil cuyo enemigo es doblegado, pero no por él. Sólo poseen la conciencia del mal que es hecho para ellos y no la del coraje que, después de todo, tiene el derecho de derramar una lágrima sobre la miseria que está obligado a producir. Su realidad (*Ihre Wirklichkeit*) está sin mancha (*unbefleckt*), pero su

<sup>1</sup> Nohl, p. 249.

espíritu sólo puede gozar de toda esta desolación que les es tan provechosa. Los judíos son vencedores, pero ellos no combatieron; los egipcios sucumben, pero no a manos de sus enemigos; caen como personas envenenadas o asesinadas durante su sueño, víctimas de un ataque invisible"...

Al término de su análisis, Hegel concluye con una comparación chocante que nos interesa aquí particularmente:

"...Los israelitas, con el signo sobre sus casas y el provecho que toda esa desolación les trae, se parecen en esto a los famosos ladrones durante la peste de Marsella (*die berühmte Diebe während der Pest zu Marseille*)"<sup>2</sup>.

### Los ladrones de Marsella

Esos ladrones deben de ser en efecto muy famosos en la época en que Hegel escribe estas líneas, en los últimos años del siglo XVIII, para que su sola evocación, sin otra referencia, permita aclarar la actitud bien conocida de los judíos cuando abandonan Egipto.

Hegel no ilustraría su propósito con ese ejemplo si el episodio no se presentara inmediatamente a su conciencia y si no lo supusiera muy familiar a los eventuales lectores de su ensayo.

En efecto, dichos ladrones gozan de cierta celebridad, al menos en los medios literarios y científicos, gracias a la traducción alemana que el barón de Knigge acaba de hacer, en 1794, del libro de Antrechaux sobre la peste de Tolón. Un prefacio de J. A. Reimarus acrecienta el interés de esta obra<sup>3</sup>.

Hegel toma por cierto de este libro la información sobre los ladrones de Marsella. No ha leído sin duda el original francés, pero sí la traducción alemana que, por el tema tratado y la celebridad del traductor y del prologuista, constituía una actua-

<sup>2</sup> Nohl, p. 249.

<sup>3</sup> El *Léxico bibliográfico completo* de C. G. Kayser (en alemán) da la siguiente indicación en su tomo I, Leipzig, 1834, p. 83: "de Antrechau (*sic*), relato de la peste que castigó a Tolón en 1721; traducido del francés por el barón de Knigge. Con un prefacio de J. A. H. Reimarus, in-8°, Hamburgo, 1794. Gundermann. Altona".



lidad científica y literaria importante en el momento mismo en que redactaba *El espíritu del cristianismo*.

De modo que, si este ensayo de Hegel hubiera sido publicado inmediatamente, nadie habría podido dejar de pensar en la *Relation de la peste*, que la alusión a los ladrones de Marsella evocaba irresistiblemente.

El libro de Juan de Antrechaux, *La relation de la peste dont la ville de Toulon fut affligée en 1721*, apareció en París en 1756. No carece de interés, aun para un lector moderno. Describe en detalle los efectos producidos en Tolón por el terrible mal. Se ha podido afirmar que "jamás en la historia, una epidemia tuvo tantas víctimas, sembró tantas ruinas y duelos como la peste de Provenza en 1720"<sup>4</sup>.

Al leer este relato, que hace sentir toda la atrocidad de la peste en una época de ignorancia y de impotencia médica, sentimos estremecernos retrospectivamente. Pero, al mismo tiempo, no es posible dejar de admirar la sangre fría y el coraje de los que luchaban metódica y enérgicamente contra el flagelo: como este Antrechaux, primer cónsul de la ciudad de Tolón que, en su obra, rinde cuenta de sus observaciones, relata lo que hizo e intenta volver útil a la posteridad la terrible experiencia que vivió.

Ello nos proporciona una descripción excepcionalmente precisa y exacta del *fenómeno* de la peste, no sólo desde el punto de vista biológico sino desde el punto de vista social, administrativo y político. Se ve aparecer la peste y propagarse. Se sigue su camino, se desarrolla, se desencadena, cumple todos sus estragos; luego se retira, dejando algunos sobrevivientes en medio de los montones de muertos, en una ciudad arruinada.

Para un hombre de fines del siglo XVIII, tal lectura presentaba un interés más directo y práctico. Las epidemias desastrosas hacían sentir aún su azote. Las opiniones sobre los medios de combatirlas se oponían y dividían. Se buscaban las lecciones en el libro de Antrechaux.

Pero, en 1798, Hegel piensa más precisamente en los ladrones de Marsella al hablar del espíritu del judaísmo. Y captamos fácilmente una primera semejanza que Hegel quiere establecer.

<sup>4</sup> C. Sénès, *Provençaux; notes biographiques*, Tolón, 1904, p. 287: *Antrechaux* (sic).

En su libro, Antrechaux describe las andanzas de esos ladrones que asolaron Marsella, alcanzada por el contagio antes que Tolón. Cuenta cómo todos los "prestamistas" y "contrabandistas" de los alrededores vienen a ella para adquirir mercaderías "que la peste ha colocado a vil precio"<sup>5</sup>. Insiste sobre todos en los robos importantes que tuvieron lugar en una isla próxima a Marsella.

Sin duda a justo título se consideraba que las mercaderías provenientes del Levante, y sobre todo de Siria, habían servido de vehículo a los miasmas. Se las tenía por apestadas y, para evitar lo más posible una mayor extensión de la epidemia, se había decidido almacenarlas en una isla desierta. Los ladrones de la región llegaban a ésta a saquear esas riquezas, mientras sus propietarios marselleses morían por millares<sup>6</sup>.

Los "prestamistas", "contrabandistas" y "ladrones" sacaban así provecho de la calamidad que padecía Marsella. Sin esfuerzo y, según creían, sin riesgos, se beneficiaban del mal que impedía a los marselleses defenderse contra ellos, lo mismo que los judíos sacaban ventaja de la desgracia que abatía a los egipcios. También ellos debían sentir "la alegría del cobarde" y su espíritu "podía gozar con toda esta aflicción" que les era "tan propicia". ¡Tanto la libertad para los judíos como el botín para los ladrones son bienes, podríamos decir, que les caen del cielo!

Se encuentran ambos favorecidos por un acontecimiento que no contribuyeron en absoluto a producir y que daña a otro de un modo atroz. ¿Cómo podrían, en tales condiciones, evitar felicitarse de modo semejante por esta desgracia ajena?

La semejanza es evidente y un lector que ignorara la *Relation* de Antrechaux se inclinaría a creer que la comparación introducida por Hegel se limita a sus propios términos. Ellos son los únicos, en efecto, que es posible eventualmente reconstituir o imaginar sin el auxilio del texto francés.

Pero entonces, ¿no corre el riesgo esta ilustración de parecer superflua, sorprendente y aun intempestiva? ¿Era necesario que Hegel fuera a buscar a Marsella, y en 1721, el ejemplo del provecho que los hombres sacan de la miseria de su prójimo? ¿Toma la actitud de los ladrones de Marsella, en este punto, un carácter tan notable y excepcional? ¿Basta para volverlos tan "famosos",

<sup>5</sup> Antrechaux, *Relation*, p. 12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 55, 62-63.

al punto que, hasta en Alemania, casi un siglo después de su mediocre hazaña, se conserva aún su recuerdo y se lo tiene por un modelo del género?

De hecho, Hegel habría podido descubrir en la Alemania de su tiempo conductas muy semejantes. Para explicar su elección se debería suponer que acababa de leer la *Relation* y que pensaba en los ladrones de Marsella por lo reciente de su recuerdo.

Sin embargo, en este caso, no habría podido escapársele que Antrechaux descuida casi este aspecto de las cosas. Si la *Relation* se refiere a los ladrones, no es porque éstos se han beneficiado con la miseria de otro ni a causa de su cobardía, su inmoralidad excepcional o su alegría perversa. Antrechaux se interesa en ellos desde un punto de vista muy distinto y es precisamente por éste que la comparación deja de ser superficial y toma un sentido más rico, aunque discutible.

Antrechaux piensa sobre todo en la nocividad de los ladrones y en su responsabilidad social en acontecimientos relativamente independientes de su robo. La alusión hegeliana no es una mera ilustración de lo que acaba de decir sobre los judíos, sino que constituye una especie de comentario, pues agrega el recuerdo de los análisis de Antrechaux.

Creemos pues que Hegel, que en realidad leyó el libro de Antrechaux en una época anterior a la de *El espíritu del cristianismo*, no hace su alusión sólo a causa de esa primera similitud inmediata que se le impone entre los ladrones y los judíos. Piensa sobre todo en las consecuencias lejanas de la fechoría de los ladrones y las asimila a las consecuencias lejanas de la actitud de los judíos. La evocación de los ladrones de Marsella invita al eventual lector a aceptar tal asimilación, si conoce el libro de Antrechaux, y le presenta el esbozo de una meditación llena de interés, pero que Hegel no se obliga a elaborar en detalle.

Los ladrones de Marsella —marinos llegados de Bandol— son famosos por dos razones.

La primera, en la que insiste Antrechaux, es que, al robar a los marselleses los fardos de seda del Levante y al transportar con ellos estas mercaderías apestadas, llevaron los miasmas y provocaron una enorme extensión de la epidemia: tienen, en particular, la responsabilidad de la catástrofe de Tolón. Mediante un estudio minucioso de esta expansión de la peste de Marsella a Tolón, Antrechaux saca toda clase de enseñanzas sobre los



caracteres generales del contagio y sobre las medidas administrativas y políticas necesarias para preservar de él a una ciudad. Así, reclama leyes de excepción concernientes a la circulación de los bienes y de las personas en las regiones azotadas.

La segunda, es que los ladrones fueron las primeras víctimas de su imprudente expedición. De regreso a su aldea de pescadores, fueron, junto con sus familias y vecinos, rápidamente atrapados por el mal. Creyendo tener las fuentes de la riqueza, habían recogido de hecho los gérmenes de la muerte:

“De regreso a Bandol, se repartieron el botín. Cada uno tuvo su parte en el trabajo como en el crimen; y estos miserables, a los que una muerte demasiado rápida libra siempre del último suplicio, infectaron a sus familias y a toda la aldea de una manera tan súbita que, al ser todo estragado por la peste al mismo tiempo, ninguno hubiera podido propagarla, si el mencionado Carolin...”<sup>7</sup>.

Cuando Antrechaux se indigna por el “crimen” de los marinos de Bandol, visiblemente piensa más en la propagación de la peste que en el robo que fue su ocasión. O vincula más bien estrechamente los dos hechos:

“Las puertas de una ciudad afligida por la peste están abiertas a todo el mundo; pero nadie se hace presente o, si alguien concibe el pernicioso designio, es para *aprovecharse de la desolación* y para comprar a vil precio las mercaderías que espera vender caras en otra parte. Entonces *la peste sigue su camino con este miserable* y desgraciada la ciudad a la que se destina su compra. La facilidad de tener un certificado de salud le da un medio seguro de consumir su crimen, como Tolón desdichadamente lo ha experimentado”<sup>8</sup>.

Es claro que el crimen así “consumado” no es el que había sido premeditado, aunque resulte de la empresa. Los marinos de Bandol eran deliberadamente culpables de una infracción: robar para enriquecerse. Pero se cargan inconscientemente de una responsabilidad mucho más grave: la muerte de millares de hombres, tal como se produce en Tolón por su causa.

<sup>7</sup> *Relation*, pp. 66-67.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 55. Subrayamos dos pasajes de este texto que nos parecen particularmente significativos.



Los acontecimientos que describe Antrechaux siguen una dialéctica interna muy notable. Conciérne en particular a la transformación de las intenciones y al destino imprevisto que los hombres provocan al obrar: uno de los temas de reflexión favoritos de Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino* y también en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

Una especie de contaminación de los contrarios tiene lugar, y ¿qué palabra convendría mejor aquí? El ladrón quiere "sacar ventaja de la desolación": a causa de ello, padecerá. Se apodera de las riquezas robadas, mala acción. Pero las riquezas, que tiene por un bien, contienen secretamente el mal. En realidad, fue a buscar muy lejos y con gran trabajo el peor destino: el crimen encerraba su propio castigo. El criminal se encuentra cruelmente burlado.

### La pasividad culpable

La confrontación con el libro de Antrechaux permite descubrir, en el texto de Hegel, una significación que de otro modo permanecería oculta. El libro francés esboza un movimiento de dialéctica espiritual muy típica y que Hegel se abstiene de desarrollar con mayor amplitud, justamente porque la evocación de los ladrones de Marsella le ahorra ese cuidado.

Esta comparación no desarrollada permite a Hegel sugerir una idea importante, sin explicarla. Podríamos presentarla así: la libertad concedida a los judíos de Egipto es un regalo envenenado; ¡y ese bien que se regocijan de recibir del cielo, no habrán de llevárselo al paraíso!

Los egipcios sucumben como los afectados por la peste y los judíos, como los ladrones de Marsella, aprovechan la ocasión para poseer un bien que, hasta el momento, no les pertenecía.

Pero esta actitud hacia los "desdichados egipcios" es indigna, porque ellos sufren una suerte injusta. Hegel lo señala:

"Para un hombre de corazón puro, no hay nada más escandaloso que el espectáculo de un hombre aniquilado por una fuerza física superior, contra la cual no puede esbozar ni un gesto de defensa, ya se produzca esto según juicio y conforme al Derecho o bien injustamente"<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Nohl, p. 244, n.a.

No sólo los judíos y los ladrones no se indignan por el injusto destino de los egipcios y de los marseleses, no sólo no protestan contra "el ataque invisible" que los abate, sino que, al contrario, hacen ventaja y se regocijan de ello, en lugar de socorrer a las víctimas.

Los judíos se corrompen por la manera en que adquieren su libertad. No la ganan por sí mismos, les es otorgada por su Dios. Este presente divino encierra un germen de infección: suprime la servidumbre pero acrecienta el servilismo. Beneficiarios indignos de una libertad que no conquistaron y que sólo recibieron cuando no tenían "ni el alma ni la necesidad propia" de ella, los judíos llevan en su corazón, no el espíritu de dignidad e independencia, sino la mala conciencia, la amargura de la cobardía, el gusto de la sumisión, todo lo cual ha sido como inoculado. Esta peste, en adelante, "seguirá con ellos su camino"<sup>10</sup>.

Sin duda —a diferencia de los ladrones de Marsella—, "su realidad (*Wirklichkeit*) permanece sin mancha". No se ensuciaron las manos. Simplemente miraron los crímenes que se cometían para ellos. Tampoco mancharon su alma. No pedían ni deseaban esos crímenes, no participaron siquiera en intención.

Su crimen consiste en no haber querido la libertad. Más les hubiera valido que, animados del espíritu de libertad, guiados por un ideal de dignidad e independencia, ellos mismos hubieran degollado a sus opresores egipcios. ¡Hegel no exige menos!

Nada han querido y nada han hecho. Al partir, no llevaron consigo la alegría de la liberación, sino la mala *Schadenfreude*, y toda su vida espiritual será en adelante corrompida. El espíritu judío será el de la esclavitud en todos los dominios y, en primer término, en la relación con Dios: "Tal el título de adoración, tal la adoración; aquél es la ayuda en la miseria, ésta la servidumbre"<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>11</sup> *Nohl*, p. 250. Naturalmente, Hegel elige a los judíos sólo como un ejemplo entre otros. Los cristianos se colocan en una situación idéntica cuando rezan en lugar de actuar (*Nohl*, p. 229), cuando gozan con "el pensamiento de que los hombres han sido liberados de su falta por un mérito que les es extraño, por más que no lo crean así" (p. 69)...

Hegel vuelve a menudo sobre este problema del beneficio recibido pasivamente de Dios, de la gracia divina que otorga ventajas a quienes no hicieron nada que lo merezca o aun a quienes, en su indignidad, son incapaces de hacer, de poder o de valer nada por sí mismos (cf. *Nohl*, pp. 62, 63, 67, 68).

El regalo de Dios a los judíos está envenenado, ya lo hemos dicho. El veneno les es aun más íntimo que la peste a los fardos de seda del Levante. El veneno no se agrega al regalo, es el acto mismo de hacer un regalo y de aceptarlo, lo que implica la corrupción. Todos los presentes que los hombres se imaginan recibir de un ser superior son deletéreos. Los hombres mismos se inoculan el verdadero mal al creer que deben lo que poseen a una voluntad superior y exterior a la propia y al suponer que para ayudarse a sí mismos tienen necesidad de esa ayuda. La libertad "concedida" no es libertad sino dependencia.

En esta heteronomía se encuentra, según Hegel, la verdadera peste que infecta el espíritu del judaísmo. Ella se encarna en el ideal de los judíos, en su Dios. Y simboliza la "pasividad alemana", que exaspera al filósofo.

Si se desarrollan los términos de la comparación, la impertinencia de Hegel en este texto no consiste en asimilar los egipcios a los marseleses, los judíos a los ladrones y el Dios de la Biblia a la epidemia de peste. ¡La abyección crecería, de tal suerte, a la par que la calificación religiosa!

El pensamiento de Hegel se sitúa mucho más allá de estas apreciaciones, chocantes o regocijantes para los espíritus que aún siguen prisioneros del dogmatismo. Hegel no se vuelve aquí contra el Dios trascendente de las religiones.

Él mismo lo precisa:

"Igual que para lo que precede, la cuestión no es aquí preguntarse cómo podríamos captar con nuestro entendimiento este hecho del pasaje de los israelitas a la libertad. Sino al contrario: es conforme a la manera en que este hecho se presentaba a la imaginación y a la memoria viviente de aquellos, que el espíritu de los mismos ha obrado en él" <sup>12</sup>.

Dicho de otro modo: poco importa que Dios exista o no, que los acontecimientos se hayan o no desarrollado conforme al relato bíblico. Lo que a Hegel interesa, es la manera en que los judíos se representaban a su Dios, puesto que, si nada podemos saber sobre la existencia y la naturaleza objetiva de un Dios o sobre la historia objetiva de los acontecimientos, recibimos en cambio la revelación de lo que era el espíritu de los judíos, al que Hegel

<sup>12</sup> Nohl, pp. 248-249.

considera como una de las figuras necesarias de la evolución del espíritu humano. La divinidad refleja el espíritu del hombre que la venera.

Las correspondencias entre el destino de los ladrones y el de los judíos surgen en gran número y de un modo destacable.

Sin embargo, Hegel no podía entrar en el detalle de esta comparación, que no sigue hasta el final. Los judíos son por entero los artesanos de su desdicha. Mientras que los ladrones tienen que ver con una potencia exterior objetiva: la peste.

Hegel se contenta con colocar todo el pasaje de su ensayo bajo una especie de inspiración maléfica: el sorprendente contagio del mal, que alcanza a los que creían recoger un bien y aun más seguramente a los que querían y creían mantenerse puros.

La *Relation* de Antrechaux plantea un problema que siempre inquietó y aun obsesionó a Hegel: el de la responsabilidad que se desprende de las consecuencias imprevistas de la acción humana, precisamente el tipo de responsabilidad que Hegel considera como verdaderamente *histórica*.

Cuando precisa las relaciones de la actividad humana individual con el curso general de la historia, recurre siempre a ejemplos del mismo tipo que el de los ladrones de Marsella. Un incendiario quiere dañar a su enemigo, pero su verdadera culpabilidad concierne al incendio de todo un cuartel, hecho del que es responsable sin haberlo querido ni previsto<sup>13</sup>. César quiere consolidar su posición política, pero, al obrar con ese fin, suscita también, al mismo tiempo y por azar, una modificación irreversible de la historia romana y, en consecuencia, de la historia mundial<sup>14</sup>.

El crimen del que el incendiario se vuelve culpable no es el que quería cometer. Y la importancia de César concierne al papel histórico universal que ha tenido, no a las pequeñas ambiciones que deseaba satisfacer. La contaminación de la peste, la extensión del incendio, la universalización de la acción de un hombre particular, se efectúan, como dice Hegel, *por sí mismas* (*durch sich selbst*), automáticamente<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Die Vernunft*, pp. 88-89.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 88. Ver nuestro trabajo: *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, III, cap. I, pp. 256-263.



Antrechaux no vacila en imputar a los ladrones las consecuencias más involuntarias y para ellos imprevisibles de sus actos: la destrucción de Tolón. De la misma manera, Hegel considera, en la *Filosofía del Derecho*, que no es necesario para establecer la responsabilidad de un criminal, "que tenga una representación clara de la injusticia y de la culpabilidad de su acción bajo la forma de las representaciones claras de la psicología wolfiana"<sup>16</sup>. ¡Más aun! El ejemplo del incendiario muestra suficientemente que no es necesario ni siquiera una representación confusa de las simples consecuencias objetivas de la acción.

Con Antrechaux, Hegel admite pues enteramente la legitimidad de la responsabilidad fundada en lo que Paul Fauconnet, en su célebre clasificación, llamaba "la intervención activa pero no voluntaria en el acto externo"<sup>17</sup>.

Hegel ve aun más lejos: ¡denuncia la culpabilidad del simple testigo pasivo de la acción y hasta la del que la padece! En su "pasaje a la libertad", los judíos permanecen totalmente inactivos. Hegel los condena<sup>18</sup>.

Ellos se presentan, sin embargo, no sólo como culpables sino también como víctimas.

El ejemplo de los ladrones, si bien permite a Hegel ilustrar y matizar su juicio sobre la actitud de los judíos, sólo puede ayudarlo hasta cierto punto. Los ladrones valen ciertamente para él más que los judíos: al menos han hecho algo, poco importa en esto que sea una mala acción. Hay algo peor que la mala acción. La energía que se despliega vuelve interesante el vicio mismo<sup>19</sup>, mientras que la inacción permanece enteramente injustificable.

El crimen del que Hegel acusa finalmente a los judíos, no entra en ninguna de las clasificaciones tradicionales, incluso las más abarcadoras. La condena con la que los abruma parecería exorbitante a los juristas más positivistas. No sólo los vuelve responsables de lo que no han hecho sino también de lo que han padecido. Les reprocha sobre todo su inercia. ¡Extraña severidad!

Si los judíos así acusados respondieran: "¡somos inocentes!",

<sup>16</sup> *Filosofía del Derecho*, § 132.

<sup>17</sup> *La Responsabilité*, estudio de Sociología, París, 1928, p. 101.

<sup>18</sup> Ver *ibid.*, p. 136, sobre la *responsabilidad pasiva*.

<sup>19</sup> *Die Vernunft*, p. 34.

entonces Hegel triunfaría: la "falta más grande", la que denuncia constantemente, es "la falta de la inocencia"<sup>20</sup>.

A sus ojos, los judíos son culpables, además, de complacerse en la representación de su pasividad y su servidumbre: si les ha resultado grato pintarse a sí mismos como esclavos a los pies de un Señor, recibiendo todo de él pasivamente, bienes y males, la razón es que se condujeron servilmente en su existencia real. No tuvieron necesidad de ir a buscar lejos el mal: éste se encontraba en ellos.

### El contagio

Hegel asimila así la pasividad judía, modelo a sus ojos de toda pasividad, a una enfermedad contagiosa que destruye las fuerzas vitales. He aquí como presenta a aquel que elige la misión de combatir la resignación de sus contemporáneos:

"Jesús, ocupado de su propia formación hasta la edad adulta, libre de la enfermedad contagiosa de su época y de su nación, sin la pasividad limitada... (*frei von der ansteckenden Krankheit seines Zeitalters und seiner Nation —frei von der eingeschränkten Trägheit...*)"<sup>21</sup>.

El destino del cristianismo consiste, después de haber intentado sacudir esta indolencia, en favorecerla a su vez. Cuando Hegel describe la lenta corrupción del imperio romano, solidaria de la corrupción de la religión cristiana al transformarse en "religión positiva", piensa aún en el contagio progresivo e implacable y ello vuelve más dramático el célebre cuadro esbozado:

"Bajo los emperadores romanos, la religión cristiana era incapaz de oponer un dique a la declinación de todas las virtudes, a la supresión de la libertad y de los derechos de los romanos, a la tiranía y a la crueldad de los soberanos, a la decadencia del genio y de todas las bellas artes, de todas las ciencias fundamentales. No era capaz de devolver la vida al desfalleciente coraje, a cada rama seca de la virtud y de la felicidad nacionales. Al contrario, roída y contaminada por esta peste universal (*von dieser allgemeinen Pest selbs angefressen, vergiftet...*) y, en esta desfiguración, convertida con sus servidores en un instrumento del despotismo, hizo un sistema de la

<sup>20</sup> Nohl, p. 283; ver también p. 286. Aquí el culpable es Jesús.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 153.

ruina de las artes y de las ciencias, de la obediencia pasiva que acompaña la destrucción de cada bello fruto del sentimiento humano (*Menschlichkeit*), de la humanidad (*Humanität*) y de la libertad; la religión cristiana, que abogó por los crímenes más odiosos (*himmelschreiend*) del despotismo e hizo su elogio y, lo que es aun más irritante que tales crímenes particulares, hizo el elogio de ese despotismo que succiona toda la fuerza vital humana y la roe mediante un veneno lento y secreto (*durch langsames heimliches Gift*)”<sup>22</sup>.

Esforzándose en comprender las conmociones históricas del mismo tipo, Hegel ha creído poder afirmar que todas las grandes transformaciones sociales y políticas brutales y espectaculares son preparadas por transformaciones lentas y secretas. Y el joven Hegel confiesa su dificultad para representarse y describir este proceso. Declara, en la *Positividad de la religión cristiana*:

“Todas las revoluciones importantes y que saltan a los ojos, deben de ser precedidas, en el espíritu de la época, de una revolución secreta que no es visible para todos y aun menos observable por los contemporáneos y que es tan difícil de expresar en palabras como de comprender”<sup>23</sup>.

Hegel intentó captar en varias imágenes y exponer en distintos lenguajes ese gran cambio oculto en las profundidades y seguido de una crisis más violenta. Le impresiona su carácter vital, secreto e ineluctable.

El libro de Antrechaux le ofrece el esquema dinámico de la progresión de una enfermedad contagiosa. Hegel lo emplea en sus primeros ensayos de juventud, en la época de la *Positividad* y de *El espíritu del cristianismo*. Pero, quizá, nunca lo utilizó más felizmente que en el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en que describe, como preludio al *Combate de las “Luces” con la superstición*, la difusión de la intelección pura.

<sup>22</sup> Nohl, p. 366. La palabra veneno (*Gift*) se emplea, en la época, tanto en su sentido actual como para designar la causa de una enfermedad contagiosa. En la página precedente, Hegel señalaba la impotencia de las sectas cristianas “para mantener alejado de ellas el aliento del contagio” (*die Luft der Ansteckung von sich abhalten*), Nohl, p. 365.

Cuando Hegel se lamenta por los “desdichados egipcios” que sucumben como “envenenados” (*vergiftet*) durante su sueño (Nohl, p. 249), es posible que piense bajo este término, más precisamente en el contagio de la peste.

<sup>23</sup> Nohl, p. 220.

Muestra que el triunfo de la intelección da fin a un largo periodo de incubación secreta, durante el cual aquélla infecta totalmente a su adversario sin que éste se dé cuenta. Y acumula, para describir mejor el proceso, todas las alusiones a la enfermedad contagiosa. Es imposible que Hegel no haya pensado en la *Relation* de Antrechaux, al escribir esta página, notable en todo sentido:

“La comunicación (*Mitteilung*)<sup>24</sup> de la pura intelección hace pues pensar en una invasión tranquila o en la difusión de un vapor (*Duft*) en una atmósfera sin resistencia<sup>25</sup>. Es una infección penetrante (*eine durchdringende Ansteckung*) que no se deja descubrir como algo opuesto al elemento indiferente en el que se insinúa y, en consecuencia, no puede ser combatida. Sólo cuando la infección (*Ansteckung*) se propaga, *es para la conciencia* que se había abandonado a ella sin sospecha [...] Cuando la pura intelección existe para la conciencia, ello significa que ya está difundida; el combate contra ella traiciona el hecho mismo de la infección (*die geschehene Ansteckung*); la lucha llega demasiado tarde: todos los cuidados sólo consiguen agravar la enfermedad (*die Krankheit*), pues ésta ha atacado la médula de la vida espiritual, es decir, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma. No hay pues ninguna fuerza en esta conciencia capaz de dominar la enfermedad. Porque ella está en el interior de la esencia misma, sus manifestaciones aún aisladas se dejan rechazar y los síntomas superficiales (*die oberflächlichen Symptome*) ahogar. Pero justamente esto le significa una inmensa ventaja, pues no disipa inútilmente su fuerza y no se muestra indigna de su esencia; lo que ocurre cuando estalla en síntomas y en erupciones aisladas (*in Symptome und einzelne Eruptionen*) contra el contenido de la fe y la conexión de su efectividad externa. Pero ahora, espíritu invisible e imperceptible (*ein unsichtbarer und unbemerkter Geist*), ella se insinúa en todas las partes nobles y las penetra y pronto se vuelve profundamente dueña de todas las vísceras y de todos los miembros (*aller Eingeweide und Glieder*) del ídolo inconsciente y ‘un buen día da un codazo al camarada y ¡zas! el ídolo está en el suelo’<sup>26</sup>, un buen día, cuyo mediodía no está rojo de sangre, si la infección ha penetrado todos los órganos de la vida espiritual, la memoria conserva aún, como una

<sup>24</sup> Este término tiene a veces una acepción médica.

<sup>25</sup> Cómo no pensar aquí en el “aliento de la infección” (*Luft der Ansteckung*) que Hegel evocaba en el fragmento que hemos citado más arriba (Nohl, p. 363).

<sup>26</sup> Según *El sobrino de Rameau*, de Diderot.



historia pasada no se sabe cómo, la forma muerta de la precedente encarnación del espíritu, y la nueva serpiente de la sabiduría, alzada para la adoración del pueblo, se ha despojado así sin dolor sólo de una piel marchita”<sup>27</sup>.

La descripción de la peste (incubación, aparición de los síntomas, fatal desenlace) se pone así al servicio del vitalismo histórico de Hegel. Pero la historia no se confunde enteramente con la vida y la muerte del espíritu, no se reduce a un cambio de piel: implica constantemente un rejuvenecimiento y una elevación. Esas metamorfosis se efectúan gracias al trabajo de una negatividad que ataca las figuras perimidas como lo haría una enfermedad disimulada, una auténtica peste.

### El círculo familiar

Nos sería imposible encontrar todas las implicaciones del comentario hegeliano del *Éxodo* sin el auxilio de la *Relation* de Antrechaux. Ésta nos ayuda a captar mejor una especie de doctrina biológica del crecimiento de las ideas y de la ruina de las culturas.

Pero por otras razones, exteriores a su contenido, nos es útil saber que Hegel leyó ese libro.

Podemos así asegurarnos que Hegel no ignoraba al traductor de la *Relation*, el barón de Knigge<sup>28</sup>, ni al prologuista de esta traducción, el médico J. A. Reimar<sup>29</sup>.

Este último indicó las circunstancias y el alcance de la traducción y expuso las preocupaciones científicas a las que respondía. Escribe:

“Un capricho (*Mutwille*) muy peligroso parece incrementarse: el de negar el contagio de las enfermedades, hasta el de la peste. Por tanto, cuando M. Knigge, a instancias mías, decidió traducir el relato de la peste que sacudió a Tolón en 1721, porque contiene muchas cosas interesantes no sólo para los médicos sino también para los magistrados, aproveché esta ocasión para agregar un trabajo preliminar sobre la naturaleza del contagio.

<sup>27</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, II, pp. 98-99. Al lado de su traducción, hemos agregado entre paréntesis los términos médicos alemanes.

<sup>28</sup> Ver arriba, p. 65.

<sup>29</sup> Ver arriba, pp. 18-19.

Mostraba cómo los efectos y los accidentes de éste difieren de las enfermedades ordinarias, surgidas de otras causas. El carácter particular que distingue el principio del contagio<sup>30</sup> de los venenos propiamente dichos, puede ser hallado en esta propiedad: la enfermedad que provoca se transmite en los cuerpos vivos, de uno a otro. En consecuencia, supongo que se trata de una especie de organismo tenue, viviente y que se multiplica”<sup>31</sup>.

Como se ve, el prefacio de Reimarus a la *Relation* de Antrechaux revestía una importancia científica de primer orden. Se encuentra en él (¡en 1794!) una de las primeras hipótesis sobre el origen bacilar de las enfermedades contagiosas.

El médico Reimarus (1729-1814) no es conocido sólo por haber contribuido a la lucha contra esas enfermedades, particularmente al practicar la vacunación antivariólica. Sus méritos responden también a su actividad en otros dominios médicos y en otras ciencias.

Había completado y reeditado la obra de su padre sobre *Los instintos de los animales*<sup>32</sup>, en la que se encuentran cuestionadas las hipótesis mecanicistas de Lamarck y en la que Hegel aparentemente se inspira, aunque sin citarla, en su doctrina sobre las relaciones entre el individuo y el medio<sup>33</sup>.

Se interesaba apasionadamente en la vida social y política. En Hamburgo, estuvo entre los partidarios más fervientes de la Revolución Francesa. Continuaba así la tradición progresista de su familia. ¿No había sido su padre el famoso amigo de Lessing? ¿No se había casado él mismo, en segundas nupcias, con la hermana del periodista demócrata de Holstein, Augusto Hennings, editor del *Génie du temps*? Pertenecía a ese grupo peculiar constituido por los “revolucionarios” hamburgueses: Sieveking, Mathiesen, Poel, Klopstock, Knigge, etc. Con ellos, participó en

<sup>30</sup> *Seuchenstoff*. En su uso actual, esta palabra se traduce por *virus*.

<sup>31</sup> Citado por la *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 1888, t. 27, p. 706.

<sup>32</sup> H. S. Reimarus, *Die Triebe der Tiere* (*Los instintos de los animales*), con notas de I. A. H. Reimarus, Hamburgo, 1798. Numerosas obras de los Reimarus, padre e hijo, por ejemplo las primeras ediciones de *Los instintos de los animales*, habían sido publicadas por el librero Bohn, amigo de aquéllos, cuyos descendientes se vincularon íntimamente con Hegel (ver arriba, p. 79).

<sup>33</sup> Cf. Justus Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung* (*La evolución filosófica de Hegel*), Francfort, 1938, p. 335, nota XXX.

la famosa fiesta conmemorativa de la toma de la Bastilla, en 1790<sup>34</sup>. Y, como ellos, sintió enfriarse su pasión por la Revolución en la época del Terror.

Reimarus adhería a la francmasonería. El duque Frédéric-Christian de Schleswig-Holstein, llegado con gran secreto a Hamburgo para ser recibido como masón, hablaba así de la "santa" (*heilig*) familia de los Reimarus. El médico librepensador estaba ligado a Reinhold y a Schröder, continuadores ambos de los proyectos masónicos de Bode<sup>35</sup>.

Muy vinculados con Archenholtz<sup>36</sup>, los Reimarus eran igualmente familiares de Knigge. Para designar la corriente "progresista" entre los intelectuales hamburgueses, ciertos autores hablan incluso del "medio Reimarus-Knigge". De hecho, las relaciones entre los Reimarus y Knigge se revelan muy estrechas. Así, la mujer del médico, Sofía Reimarus, personalidad destacable, tiene a Knigge al corriente de los sucesos que caracterizan la estada de Frédéric-Christian en Hamburgo<sup>37</sup>.

La tendencia masónica que representan todos estos personajes retoma muy netamente la herencia del Iluminismo bávaro.

El traductor de la *Relation* de Antrechaux nos es conocido como uno de los jefes del Iluminismo y uno de los animadores del pensamiento libre y democrático en la Alemania de la época.

Recordemos algunos aspectos de su actividad que sólo podían volverlo más simpático para Hegel: había publicado una traducción de las *Confesiones* de Rousseau, en Berlín, de 1786 a 1790<sup>38</sup>, en la época en que Hegel se deleitaba con esta lectura.

También había sido el introductor de L. S. Mercier en Alemania, al dar una versión alemana de la pieza de teatro *Le Juge*<sup>39</sup>. Además, había traducido al alemán las *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* de Boulanger<sup>40</sup> y el *Recès du*

<sup>34</sup> Ver Droz, *L'Allemagne et la Révolution Française*, pp. 139-140.

<sup>35</sup> Hans Schulz, *Friedrich Christian Herzog zu Schleswig-Holstein*, Stuttgart-Leipzig, 1910, pp. 175-179.

<sup>36</sup> Ruoff, *op. cit.*, p. 71, señala la amistad de Archenholtz y de Reimarus. *Minerva* publicó un artículo de este último sobre "La selección en vista del estado militar" (1809, p. 409).

<sup>37</sup> Hans Schulz, *op. cit.*, p. 175.

<sup>38</sup> Kayser, *Bücher-Lexikon*, 4, p. 558.

<sup>39</sup> *Der Richter. Drama nach Mercier*, traducido por el barón Adolfo de Knigge, Heidelberg, 1784.

<sup>40</sup> Kayser, *Bücher-Lexikon*, I, p. 325.

*Couvent maçonnique de Wilhelmsbad* y el *Essai sur la Maçonnerie* de J. P. L. Beyerlé <sup>41</sup>.

El libro de Antrechaux que Knigge revelaba al público alemán, trataba del contagio de la peste. Pero él mismo repartía un virus: la influencia tan característica de cierto medio social e intelectual, con el cual, como vamos viéndolo cada vez mejor, Hegel mantenía relaciones numerosas y variadas.

### JEAN-FRANÇOIS GUÉROULT

Hegel levó sin duda el número de noviembre de 1792 de *Minerva*: las *Lettres* de Elsner seguían aquí apareciendo y sabemos, además, que Hegel tomó conocimiento de fascículos anteriores y posteriores a esta fecha.

Este número de *Minerva* contiene la traducción de una extraña pieza de teatro: *La journée de Marathon, ou le triomphe de la liberté*, de Guérout. En Francia, la obra había aparecido con el significativo sello de la librería de Bonneville, el *Cercle social* <sup>42</sup>, y había sido elogiosamente anunciada por la *Chronique du Mois* <sup>43</sup>.

Los contemporáneos confundían frecuentemente a su autor con uno de los dos hermanos Guérout, humanistas y profesores famosos, ambos revolucionarios fervientes en esta época. Después de la Revolución, Guérout "el joven" volvió a opiniones "aristocráticas", pero el hermano mayor siguió fiel a sus convicciones republicanas. El autor de *La journée de Marathon*, primo de éstos, aprovechó la reputación que enriquecía el nombre de los Guérout. La confusión, fácil para los franceses, se volvía casi inevitable para los alemanes.

Sin duda, Hegel no necesitaba leer la pieza de Guérout para concebir la batalla de Maratón como una victoria histórica de la libertad. Sin embargo, no sólo su apología de los éxitos grie-

<sup>41</sup> Estas dos últimas obras fueron publicadas en la imprenta de Bröner, el librero "Iluminado" de Francfort (sobre él, ver abajo el capítulo: Los hijos de la tierra). A propósito del *Essai sur la Maçonnerie*, ver abajo, pp. 266, 295, 314, 315.

<sup>42</sup> Jean-François Guérout, *La journée de Marathon, ou le triomphe de la liberté*, París, *Cercle social*, 1792, año 4 de la libertad.

<sup>43</sup> *Chronique du Mois*, agosto de 1792, p. 77.



gos en las guerras médicas no contradice en nada lo que por su lado decía Guérout, sino que ambos autores cantan el triunfo de Grecia con el mismo entusiasmo. Y le dan la misma justificación fundamental: los griegos encarnan la libertad y es por esta razón que vencen a los persas, sometidos al despotismo <sup>44</sup>.

El recuerdo hegeliano de estos acontecimientos históricos remite al "padre de la historia", Herodoto, en el que Guérout necesariamente también se inspira. Ambos siguen al historiador griego en su relato de los hechos. Pero en la interpretación de éstos, Hegel supera al dramaturgo francés, sin contradecirlo y siguiendo su misma dirección.

Todos los lectores de Hegel señalan el estilo enfático y lírico de las líneas que el filósofo consagra a las victorias griegas sobre los persas. Como lo dice Schulin, "Hegel describe las guerras médicas con un pathos 'mundial-histórico' muy elevado, aun más que Herodoto" <sup>45</sup>. La pieza de Guérout apuntaba al mismo efecto. Dotaba a las guerras médicas de un valor universal, las elevaba al rango de modelo siempre actual, eternamente viviente.

La cualidad artística de *La journée de Marathon* puede parecer mediocre. ¡Pero apenas se trata de teatro! *Minerva*, "revista de contenido histórico y político", retoma la obra por muy otros motivos que por sus méritos dramáticos. Guérout es un escritor "comprometido". Lleva a la escena hechos de la historia antigua, porque los considera una prefiguración de aquellos en los que participa en la Revolución Francesa. Ofrece así a los patriotas de París el ejemplo de los héroes griegos de la libertad y sugiere toda clase de acercamientos entre las dos épocas y las dos situaciones políticas.

Persia, potencia inmensa y brutal, intenta restablecer en Atenas una dinastía vencida, lo mismo que los aliados pretenden restaurar por la fuerza la soberanía de Luis XVI. Tanto el heredero de Pisístrato como el de los Borbones, se anovan en ejércitos extranjeros para restablecer su trono. Hegel señala también que

<sup>44</sup> *Philosophie der Geschichte* (Glockner), segunda parte, capítulo II: Las guerras contra los persas y, en particular, p. 336.

<sup>45</sup> E. Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke* (La comprensión de Oriente en la perspectiva de la historia mundial en Hegel y Ranke), p. 108.

"lo que determinó a los atenienses fue especialmente esta circunstancia: el hijo de Pisístrato, después de fracasar en sus tentativas de apoderarse de nuevo de la dominación de Atenas, se dirigió al rey de los persas" <sup>46</sup>.

Guérault establece, frente al complot del despotismo, un pueblo ateniense que proclama su determinación de "vivir libre o morir", en lo cual el pueblo parisiense de 1792 podía reconocerse con facilidad. Lleva la asimilación lo más lejos posible y con mucha habilidad, sin herir demasiado la verosimilitud histórica al contradecir brutalmente a Herodoto, cuyas fórmulas, hay que convenir, incitan a menudo a la vinculación.

Hegel protestó frecuentemente contra tal asimilación histórica y afirmó la completa imposibilidad de una transposición de lo antiguo al presente:

"Nada es más chato que la referencia tantas veces renovada a los ejemplos griegos y romanos, tal como tuvo lugar entre los franceses en tiempos de la Revolución" <sup>47</sup>.

Pero se mostraba menos hostil a esta superchería histórica en su juventud. Es significativo que, en la *Filosofía de la historia*, denuncia esta inclinación justamente en el capítulo de las guerras médicas. Al finalizar el cuadro de "la obra de arte política griega", no puede dejar de criticar las tentativas que la Revolución Francesa hizo para imitarla.

Permanece fiel a la doctrina de Rousseau, según la cual es imposible establecer una república verdadera en un Estado de grandes dimensiones. A la decepcionante imitación francesa, le opone los caracteres de la democracia viviente, tal como existía en Atenas. Presenta así un análisis de la ciudad republicana antigua, que corresponde al cuadro concreto que Guérault presentaba en su pieza:

"Lo principal, en una democracia, es que el carácter del ciudadano sea plástico, de una sola pieza. Es necesario que esté presente en el debate principal, que participe en la decisión como tal y no sólo con su sufragio aislado, en medio de la fiebre con que conmueve y es conmovido, mientras

<sup>46</sup> *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 334.

<sup>47</sup> *Die Vernunft*, p. 19.

está comprometida la pasión y el interés del hombre entero y el calor de la decisión plena se encuentra presente en el desarrollo de la cuestión. Es preciso que la opinión a la que todos deben adecuarse sea obtenida al inflamar a los individuos por medio del *discurso* (*durch Erwärmung der Individuen vermittelt der Rede*)” 48.

La edición Lasson de la misma obra insiste más ampliamente en la necesidad para la democracia de unir al pueblo de un modo efectivo. Hegel establece así tres condiciones de la realización de una república: la presencia real de los ciudadanos, el uso de la palabra y del diálogo, el despertar del entusiasmo gracias al cual los individuos participan en el todo.

Ellas excluyen toda posibilidad de una república verdadera, en un país demasiado grande para que cada uno pueda dirigirse a todos. Al fervor de la democracia viviente, Hegel opone el formalismo de la democracia muerta:

“Si esto se efectuara mediante lo *escrito*, de un modo abstracto y sin vida, entonces los individuos no se inflamarían hasta el calor de la generalidad (*Zur Wärme der Allgemeinheit angefeuert*); cuanto más grande fuera la masa, menor sería el peso de cada sufragio aislado. En un gran imperio, se puede interrogar en derredor, coleccionar los sufragios en todas las comunas y hacer el cómputo de los resultados, como lo hizo la Convención francesa. Pero ésta es una realidad muerta y el mundo se disuelve en un mundo de papeles y en él perece. A causa de esto, en la Revolución Francesa, la constitución republicana no se ha realizado nunca en una democracia, y la tiranía y el despotismo elevaban la voz bajo la máscara de la libertad” 49.

En 1792, Guérout se vuelve hacia Atenas para encontrar en ella el ejemplo que debería seguir la Revolución Francesa. Algunos decenios más tarde, como si le respondiera, Hegel opone al modelo antiguo lo que considera una república moderna malograda. ¡Y es precisamente en un capítulo consagrado a “la obra de arte política griega”, que enumera las causas que condujeron la Revolución Francesa al fracaso!

Sin embargo, como es sabido, Hegel no condena en absoluto

48 *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 333.

49 *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 333.

la tentativa francesa; muy lejos de ello. No sólo la juzga históricamente necesaria sino que aun la considera eminentemente útil y loable. Por otra parte, hay que destacar que, en los textos citados precedentemente, Hegel se refiere a la Convención y de ningún modo a la Constituyente. Retoma sus habituales acusaciones contra el "atomismo individualista", pero no pretende en absoluto negar que la Revolución, al menos en sus comienzos, haya despertado un sentido de la libertad, un entusiasmo de los ciudadanos y un amor a la patria semejantes a los que animaban la república antigua.

Y, puesto que Hegel habla del "calor" que inflamaba a los individuos en la libre democracia, podemos observar que él mismo se entusiasma en esta evocación. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en general un poco frías, cobran calidez en ocasiones destacables: cuando recuerdan cómo el hombre se ha liberado de la naturaleza y cuando describen la obra reformadora de Lutero; pero sobre todo, y es lo que aquí importa, Hegel adopta un estilo patético para cantar dos acontecimientos cuya analogía está subrayada por la emoción semejante que experimenta ante ellos: las victorias griegas sobre Persia y "la soberbia salida del sol" de la Revolución Francesa.

Con respecto a las primeras, declara que

"viven de un modo inmortal, no sólo en el recuerdo de la historia de los pueblos, sino también en el de la ciencia y del arte, en el de lo noble y lo moral en general [...] La perenne gloria de los griegos se justifica por la gran causa que ha sido salvaguardada" <sup>50</sup>.

Y, a propósito de la Revolución Francesa:

"Todos los seres pensantes celebraron esta época. Una emoción sublime reinó, un entusiasmo del espíritu hizo estremecerse al mundo" <sup>51</sup>.

Los guerreros griegos y los patriotas parisienses se reúnen, más allá de los siglos, en la categoría de lo sublime. Hegel rechaza a justo título la identificación de los dos grandes acontecimientos, pero no puede permanecer insensible a sus simili-

<sup>50</sup> *Philosophie der Geschichte* (Glockner), pp. 335-336.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 557-558.



tudes. Mentalidades diferentes, pueblos recíprocamente extraños, diversidad de situaciones. Es cierto. Y, sin embargo, la jornada de Maratón y la de Valmy representan dos combates apasionados por la libertad, dos victorias sobre una odiada tiranía, dos triunfos de lo nuevo sobre lo viejo.

Sin la batalla de Valmy, ¿habría sentido Hegel tan profundamente el "alcance universal" de las victorias griegas? Lo que les da todo su sentido es que no parecen deberse a una superioridad material. Guérault había insistido sobre el entrenamiento militar, el equipamiento superior de los persas. Pero lo que falta a sus tropas es el patriotismo y el entusiasmo de la libertad. En tales condiciones, como en la pieza de Guérault lo proclama Milcíades, "¿diez mil atenienses no valdrán muchos rebaños de esclavos?" <sup>52</sup>.

Por su parte, Hegel declara que "nunca ha aparecido en la historia, con tal esplendor, la superioridad de la fuerza moral sobre la masa y sobre una masa nada despreciable" <sup>53</sup>. Guérault también lo había señalado: "Los persas no son en absoluto adversarios despreciables". Y había confiado todas las esperanzas de Atenas a esa ventaja que poseen sobre sus enemigos "los hombres libres que han jurado morir antes que recaer en la servidumbre" <sup>54</sup>.

Como los patriotas franceses en 1792, los griegos deben a su virtud los éxitos que logran. Guérault explicaba sus victorias por su devoción a la causa común, por su espíritu de sacrificio. Pero no subestimaba las cualidades de organización, cohesión y disciplina que derivan de ello. He aquí cómo describe las exigencias, en el discurso que atribuye a Calímaco:

"Pero ante todo, ciudadanos, que la subordinación, la obediencia y la disciplina más severas reinen entre nosotros y hagan un solo cuerpo de todas las partes de nuestro ejército. Vuestros sufragios os darán jefes; tan pronto éstos sean nombrados, que todas las rivalidades se extingan, que cada uno de nosotros se someta a sus órdenes y perezca, si es necesario, en el rango en que su voluntad nos haya colocado" <sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *La journée de Marathon*, p. 16.

<sup>53</sup> *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 336.

<sup>54</sup> *La journée de Marathon*, p. 24.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 25.

Hegel destaca los mismos caracteres de esta conciencia griega de la totalidad:

“Lo que ha vencido es el coraje griego, la disciplina de la libertad espiritual de los griegos. Esta confianza en la disciplina, según la cual cada uno, en su lugar, haría lo que conviene, no podía producirse en la masa persa” <sup>56</sup>.

Atribuyendo las mismas virtudes a los ejércitos modernos y pensando sin duda en las guerras revolucionarias francesas y en las guerras prusianas de liberación nacional, Hegel no temerá efectuar la comparación con los ejércitos republicanos antiguos:

“El combatiente hace tranquilamente frente al peligro de muerte, sacrificándose por lo universal; y el coraje de las naciones civilizadas consiste justamente en no hacer descansar su fuerza en el sólo brazo sino, al contrario, esencialmente en la inteligencia, la dirección, el carácter de los dirigentes y, como entre los antiguos, en la cohesión y la conciencia de la totalidad” <sup>57</sup>.

Hegel hace intervenir también otra superioridad de los atenienses, en la que Guérault casi no se detiene: en oposición a los persas, los griegos han adoptado el “principio marítimo” <sup>58</sup>. Sin embargo, entre las cualidades del genio ateniense, este principio no ha tenido, para Hegel, la primacía que parece acordarle M. E. Schulin, cuando analiza la oposición de griegos y persas <sup>59</sup>. Dicho principio no corresponde, en efecto, para Hegel, más que a una diferencia de grado.

Los persas no desconocían, según él, el “principio del mar”, pero no lo adoptaban de un modo exclusivo. El imperio persa unía los tres principios naturales: el de las montañas, el de los valles y el de los mares. Este último estaba magníficamente encarnado por un pueblo de marinos: los fenicios <sup>60</sup>. Hegel señala la potencia de la flota que los persas reunieron junto a las costas de Grecia.

Los persas no eran débiles, blandos, faltos de inteligencia, o ignorantes de las cosas del mar. Los griegos eran poco nume-

<sup>56</sup> *Philosophie der Geschichte* (Lasson), p. 513.

<sup>57</sup> *Ibid.* (Glockner), pp. 508-509.

<sup>58</sup> *Ibid.* (Lasson), p. 617.

<sup>59</sup> Schulin, *op. cit.*, p. 108.

<sup>60</sup> *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 251.

rosos, divididos, mal entrenados. El sentido de la organización, de la disciplina y del sacrificio dio la victoria a los griegos. Pero ese sentido reposa a la vez sobre un principio: el principio de la libre individualidad, opuesto fundamentalmente al "principio asiático": el del despotismo.

A la manera de Guérault, Hegel comprende las guerras médicas como guerras de principio, como guerras auténticamente "ideológicas". No sólo decidían el destino de algunas pequeñas ciudades griegas. Todo el devenir humano estaba puesto en juego. El Milcíades de Guérault hace el elogio del espíritu de libertad que va a triunfar, cuyo valor no puede ser captado por el enviado de los persas al que se dirige, pues éste ha sido "educado en la corte de los déspotas de Asia, habituado a ver sólo señores y esclavos" <sup>61</sup>.

La misma oposición "plástica" persigue a Hegel:

"El despotismo oriental, un mundo reunido bajo un solo amo y, del otro lado, Estados separados, de poca importancia por la extensión y los medios, pero animados por la libre individualidad, se hacían frente" <sup>62</sup>.

¿Corresponde tal perspectiva a la realidad histórica de las guerras médicas? No buscaremos responderlo. Nos importa observar que ella es común a Guérault y al profesor de Berlín, y que había sido admitida también por la mayoría de los revolucionarios franceses.

Si utilizáramos los textos de la juventud de Hegel, confirmaríamos más fácilmente esa comunidad de interpretación, pero la advertiríamos en menor grado.

Ciertamente, no pretendemos que Hegel tomó de la pieza de Guérault la inspiración de esos sentimientos y la idea de esas similitudes que desempeñan un papel tan importante en el desarrollo de su pensamiento. Esta ideología greco-republicana se encontraba en la atmósfera de la época. La misma obra de Herodoto la favorecía. Pero sigue siendo cierto que Hegel leyó muy probablemente *La journée de Marathon*, que ésta ilustraba al menos sus propias ideas y que aquél no rechazó la tesis esencial que la pieza sostenía con cierta exageración.

<sup>61</sup> *La journée de Marathon*, pp. 18-19.

<sup>62</sup> *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 336.

Por más árida y poco teatral que fuera, la pieza podía interesar y agradar a Hegel; sea por la elección de un tema que le apasionó siempre, por su título mismo, por los héroes, hombres de Estado y generales atenienses que pone en escena, o por los sentimientos que exalta.

Podía también hacerle sonreír a causa de ciertas ingenuidades que tocaban directamente a sus preocupaciones. Hegel se planteó largamente el problema de la creación de una religión patriótica, así como siempre le apasionó el estudio de las relaciones de la religión y el Estado. La pieza de Guérault proponía una solución fácil y rápida. Temístocles, en la víspera de los combates, viene a tratar con el gran sacerdote y despierta, en él, el sentido nacional. El sacerdote consiente en hacer jugar a las supersticiones un papel útil. Exaltará el coraje de los combatientes profetizando la victoria de la libertad. ¡Hará hablar a Minerva en favor de la patria <sup>63</sup>!

Pero, en muchos detalles, la pieza se ajusta a ciertos movimientos del pensar hegeliano. Da a las fiestas, religiosas y patrióticas a la vez, un lugar de gran importancia en la vida nacional griega, y las presenta como un modelo, a la manera del joven Hegel. En esas fiestas, la manifestación principal consiste en el canto comunitario, tal como lo proponía Hegel. Y comporta, a ese efecto, un *Cántico a Harmodio y Aristogitón* <sup>64</sup>.

Es bien conocida la ferviente admiración del joven filósofo por estos dos héroes de la libertad, admiración entusiasta de la que participaba su amigo Hölderlin <sup>65</sup>.

En sus primeros escritos <sup>66</sup>, Hegel lamentaba que la Alemania de su tiempo no pudiera honrar la memoria de héroes nacionales, a cuya gloria se cantarían himnos, como lo hacían los griegos por Harmodio y Aristogitón. Preguntaba, con nostalgia:

“¿Dónde están nuestros Harmodio y Aristogitón, los liberadores de nuestro país, por los que pudiéramos cantar?” <sup>67</sup>.

<sup>63</sup> *La journée de Marathon*, pp. 64-67.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 84-86; *Minerva*, loc. cit., p. 101.

<sup>65</sup> Pierre Bertaux, *Hölderlin*, París, 1936, p. 41.

<sup>66</sup> *Nohl*, p. 359.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 215. En la *Historia de la filosofía*, Hegel critica bastante vivamente, en general, a Diógenes. Señala, sin embargo: “Una buena respuesta es la que él dio ‘a un tirano’ que le preguntaba en qué metal había



La pieza de Guérault o precedía o iba al encuentro de los impulsos patrióticos del joven Hegel.

Pero señalemos otros de sus aspectos característicos. Ella se coloca ostensiblemente bajo una inspiración francmasónica. Mezcla a la vida política de Atenas a esos "sacerdotes de la sabiduría"<sup>68</sup> e "iniciados en los misterios de Eleusis"<sup>69</sup>, que claramente designan a los "hermanos" en sus Logias. ¡No se podía esperar menos de una pieza editada por Bonneville en el *Cercle social*<sup>70</sup>!

### 3. DIETRICH VON BÜLOW

La opinión de Hegel es clara: es inútil intentar restaurar la democracia ateniense en el siglo XIX. La propiedad triunfa. Los hombres de nuestro tiempo se apegan a su interés privado. La virtud les es demasiado exterior para que una república pueda asegurar la unidad del Estado que, por otra parte, abarca en nuestro tiempo un imperio inmenso y cuenta con un número demasiado grande de ciudadanos, como para poder compararse a la ciudad antigua. Hegel no cree en la posibilidad de una república moderna.

Esta condenación teórica, ¿no se ve desmentida por un hecho contemporáneo: la existencia de los Estados Unidos de Norteamérica? Hegel no otorga a esa república ninguna significación histórica. Coloca a los Estados Unidos fuera de la historia mundial y sólo trata de ellos en la Introducción a sus *Lecciones*<sup>71</sup>.

Comprueba, sin embargo, que "encontramos allá el ejemplo

---

que vaciar las estatuas; le respondió: en el metal en que han sido vaciadas las estatuas de Harmodio y Aristogitón" (*Werke*, ed. Glockner, XVIII, p. 168).

<sup>68</sup> La revista *Minerva*, recordémoslo, estaba dedicada "a los sacerdotes de la sabiduría de todos los tiempos".

<sup>69</sup> *La journée de Marathon*, pp. 26-28, y *passim*.

<sup>70</sup> J. F. Guérault estaba muy ligado a los animadores del *Cercle social* y en particular a Claude Fauchet. A principios de 1793, éste, convertido en obispo de Calvados, quiso lanzar un nuevo periódico y eligió el título: *Journal des deux amis*, por Claude Fauchet y J. F. Guérault. Pero éste finalmente rehusó, quizá por miedo, y el título de la publicación fue: *Journal des Amis* (cf. H. Hatin, *Histoire de la Presse*, t. VI, París, 1860, pp. 406-409).

<sup>71</sup> *Die Vernunft*, pp. 203-210.

persistente (*perennierend*) de una constitución republicana”<sup>72</sup>. Y es verdad que esta constitución, a diferencia de la primera República francesa, no excluye enteramente “la unidad subjetiva”. Como en las monarquías, coloca a la cabeza del Estado a una personalidad, a un presidente.

Pero el mandato presidencial sólo dura cuatro años y, de todos modos, este paliativo no bastará para borrar las prevenciones de Hegel contra los Estados Unidos. No les reconoce ningún mérito verdadero. Aun las cualidades fragmentarias que les concede, acá y allá, se vuelven finalmente en su perjuicio y les hacen servir a lo que no es sino una larga decadencia.

Y ocurre que *Minerva*, después de haber hecho un panegírico de Atenas, el cuadro del patriotismo republicano en *La journée de Marathon*, presenta también una requisitoria contra los Estados Unidos, la descripción de una república abominablemente depravada. En efecto, publica en junio y diciembre de 1796 las *Lettres d'un Allemand en Amérique*, donde se expresaban en una forma concreta la mayoría de los reproches teóricos que Hegel hace a los Estados Unidos.

En este escrito, su autor, von Bülow, parte de la idea tan hegeliana de que el republicanismo y el espíritu republicano pueden haber desertado de una constitución republicana que subsiste aún de una manera puramente formal. Hay en esto el presentimiento de la concepción de la “positividad” de las instituciones cuyo espíritu se ha extinguido. Bülow utiliza expresiones que se encuentran casi textualmente bajo la pluma de Hegel: “Tal constitución es entonces semejante por entero a un cuerno sin alma”<sup>73</sup>. Y comprueba este fenómeno en los Estados Unidos.

Insiste en el hecho de que la población de los Estados Unidos se compone de inmigrantes y descendientes de inmigrantes llegados de Europa<sup>74</sup>. Hegel, por su parte, atribuye a este hecho una gran importancia, pues le sirve para justificar la exclusión de los Estados Unidos de la historia mundial: ellos constituyen una simple excrecencia o un apéndice de Europa. Llega hasta a compararlos con los barrios industriales que se instalan junto a

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>73</sup> *Minerva*, abril de 1796, pp. 88-89.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 97.

las grandes ciudades<sup>75</sup>. Lo que allí se produce es sólo "el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad extraña"<sup>76</sup>. ¡No son más que un "anexo" (*ein Annexum*) de Europa<sup>77</sup>!

Bülow se permitía afirmar que esos inmigrantes norteamericanos eran, en su mayor parte, poco recomendables<sup>78</sup>. Hegel los compara a los fraudulentos que van a buscar fortuna afuera y declara que "esta tierra se ha convertido en un refugio (*Zufluchtsort*) donde se ha instalado todo el desecho de Europa (*der Auswurf vom Europa*)"<sup>79</sup>.

Con mucha perspicacia, Hegel percibe la ventaja que resulta de este hecho, al menos en un dominio: el de la producción y desarrollo comercial y, desde este punto de vista, compara la situación creada en Estados Unidos con la de ciertas ciudades industriales y comerciales de Europa:

"El proceso puede compararse al que hemos ya visto en las ciudades imperiales alemanas. Éstas poseen numerosos privilegios comerciales y muchos emigrantes han salido para establecerse en sus alrededores y gozar con ellas de esos derechos. Así nació Altona al lado de Hamburgo, Offenbach al lado de Francfort, Fürt cerca de Nüremberg, Carouge junto a Ginebra. Del mismo modo, gente del país que había quebrado y que ya no podía en su ciudad alcanzar el rango de su oficio y apelar sin reproche a sus instituciones, se estableció en Estados vecinos, donde tenía todas las ventajas que ofrecen ciudades como aquéllas, exención de las cargas que antes la agobiaban y liberación de toda coerción corporativa. Así, al lado de las ciudades cerradas, hemos visto crecer localidades donde se ejercían los mismos oficios pero sin reglamentaciones. En la misma relación se encuentra Norteamérica con respecto a Europa".

Hegel insiste largamente sobre las ventajas económicas de esa liberación por la emigración. Los Estados de América del Sur no se han beneficiado del mismo modo porque no han sido colonizados (*kolonisiert*), es decir, *poblados* por los europeos. En cambio, en América del Norte, una población nueva ha *sustituido* a la antigua porque se beneficiaba al emigrar:

<sup>75</sup> *Die Vernunft*, p. 203.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>78</sup> *Minerva*, p. 97.

<sup>79</sup> *Die Vernunft*, pp. 203-204.

"Numerosos ingleses se han establecido allí porque se suprimieron las cargas e impuestos que pesan sobre el comercio y la industria en Europa. Llevan todas las ventajas de la civilización y pueden ejercer su capacidad sin trabas (*ohne gêne*)... De hecho, esta emigración ofrece numerosas ventajas, pues los emigrantes se han desembarazado de muchas cosas que podían trabarlos (*beengend sein*) y llevan el tesoro del amor propio y de la naturaleza europeos sin sus cargas" <sup>80</sup>.

Los emigrantes, activos y emprendedores, se expatrian para escapar de los obstáculos de una legislación y una costumbre ancestrales. Es sabido que Marx presentó el destino de los Estados Unidos de una manera bastante semejante:

"El desarrollo progresa muy rápidamente en los países que, como Norteamérica, retoman todo desde el comienzo en una época ya desarrollada de la historia. Tales países no tienen otros naturales que los individuos que se establecen en él y que fueron llevados a hacerlo porque sus necesidades ya no correspondían a las formas de relaciones (sociales) de los países anteriores. Estos países comienzan, pues, con los individuos más evolucionados de los países viejos, y, en consecuencia, con la forma de relaciones más desarrollada correspondiente a esos individuos, aún antes de que esa forma de relaciones pueda imponerse en los países viejos. Es el caso de todas las colonias, en la medida en que no son meras bases militares o simples factorías comerciales" <sup>81</sup>.

A estas comprobaciones, Marx agrega la afirmación de que "el ejemplo más acabado de Estado moderno es Norteamérica" <sup>82</sup>. Hegel llegaba a la conclusión exactamente opuesta. Ello no puede asombrarnos si recordamos que para él —y es el principal reproche que le hace Marx— el Estado es independiente de la "sociedad civil", es decir, de la vida económica.

Marx ve una correspondencia entre la vida económica más moderna, la más desprendida de las trabas del pasado, y el Estado en que se desenvuelve. Hegel, al contrario, tiene por un mal Estado precisamente a aquel donde reinan la "sociedad civil", la vida económica: la prosperidad material de los americanos está acompañada de un grave desfallecimiento de su vida

<sup>80</sup> *Die Vernunft*, pp. 203-204.

<sup>81</sup> *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, p. 73.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 62.



política. O, más bien, no tienen una verdadera vida política independiente de la vida económica y superior a ella.

Bülow lo había deplorado ampliamente: los americanos sólo tienen un ideal que colocan por encima de todo: el dólar<sup>83</sup>. Sólo consideran su interés personal y, en consecuencia, en los Estados Unidos, al considerarse el individuo como un todo, deja de verse como parte del Todo<sup>84</sup>. Para los americanos, "el interés privado es el principio dominante de la República" y, como Bülow mismo lo señala, "ellos son los antípodas de Montesquieu"<sup>85</sup>.

¿No parece que se está leyendo a Hegel? Tales concepciones le gustaron siempre y, llegado el momento, las aplica también a los Estados Unidos:

"La sustancia del Todo estaba constituida por las necesidades, la tranquilidad, la legalidad civil, la seguridad, la libertad, y una cosa pública proveniente de los átomos de los individuos, de tal modo que el Estado sólo era algo exterior destinado a proteger la propiedad"<sup>86</sup>.

Hegel juzgó siempre desfavorablemente a un Estado que surgiera de la "sociedad civil", se fundara sobre ella y sólo apuntara a la conservación de las personas y de sus intereses. Incluso no llegó a pensar que tal Estado fuera viable. Veía en él una especie de paradoja. Nadie puede consagrarse o sacrificarse a un Estado al cual sólo se está unido por el interés, opinión que exponía ya en su juventud. Evocando el ejemplo de los ciudadanos que entregan sin lucha su ciudad al enemigo, escribía: "¿Por qué habrían de querer morir combatiendo? La salvación de la ciudad sólo podía importarles para la conservación de su propiedad y del goce derivado de ella; si se expusieran a morir combatiendo, harían algo ridículo; pues el medio, la muerte, suprimiría el fin: la propiedad y el goce"<sup>87</sup>.

No puede haber patriotismo si la patria se reduce a una especie de sociedad de seguridad de los intereses individuales:

<sup>83</sup> *Minerva*, abril de 1796, p. 97.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>85</sup> *Ibid.*, diciembre de 1796, p. 390.

<sup>86</sup> *Die Vernunft*, p. 205.

<sup>87</sup> *Nohl*, pp. 229-230.

“Es contradictorio poner en juego la existencia misma a fin de defender la existencia y la propiedad. No hay más que realidades heterogéneas para ser sacrificadas las unas por las otras” <sup>88</sup>.

Hegel supone que el verdadero Estado se sitúa más allá y por encima de la sociedad civil, mientras que Marx lo apoya directamente en ella. Para el primero, los Estados Unidos proporcionan el ejemplo mismo de un falso Estado; para el segundo representan el modelo del Estado burgués. Pero esta diferencia fundamental de interpretación no impide el acuerdo sobre un hecho, que Marx expresa así:

“El ejemplo más acabado del Estado moderno es Norteamérica. Los escritores ingleses, franceses y americanos modernos coinciden en declarar que el Estado sólo existe por el amor de la propiedad privada, de suerte que esta opinión pasa así a la conciencia común” <sup>89</sup>.

Hegel critica este estado de cosas con aspereza. Lo considera superado en Europa y ve en él una especie de corrupción del Estado. Puede encontrar en las *Lettres* de Bülow como una justificación por los hechos de todas las críticas especulativas que dirige contra la posibilidad de la república en un gran Estado moderno.

Bülow no trata con miramientos a los ciudadanos americanos: sus reproches son cuantiosos, duros y ofensivos. Para ellos, la libertad sólo consiste en poder conducir sus asuntos sin escrúpulos e incluso a costa del Estado. Nada sacrifican al bien público, al Estado, al que tratan de engañar lo más posible <sup>90</sup>. De una manera semejante, Hegel indica que el carácter fundamental de los Estados Unidos

“consiste en la orientación del hombre privado hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés particular que sólo se vuelve hacia lo general para sacar de él su propio goce (*Zum Behuf des eigenen Genusses*)” <sup>91</sup>.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>89</sup> *Die deutsche Ideologie*, p. 62.

<sup>90</sup> *Minerva*, diciembre de 1796, p. 386.

<sup>91</sup> *Die Vernunft*, p. 206.

Así, según Bülow, los americanos se irritan por pagar los impuestos<sup>92</sup>. Por su parte, Hegel cree que "allá están completamente suprimidas las cargas y los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria"<sup>93</sup>. Desde su juventud, veía en el rechazo del impuesto el índice de la degradación del sentido cívico y la fuente de la dependencia política<sup>94</sup>. Juzga ese defecto de los americanos con tanta severidad como Bülow.

Si no se contienen de engañar al mismo Estado, es muy dudoso que vacilen en robar a los particulares. Bülow lo dice brutalmente: "Los americanos son unos estafadores (*filoutiren*)"; a lo cual Archenholtz agrega una nota que parecerá un sello de humor negro después que hayamos recordado algunos hechos de la vida de Bülow: "La expresión es algo dura. Pero puesto que lo afirma, el autor debe estar en condiciones de probarlo"<sup>95</sup>. Más lejos, Bülow utiliza una aliteración francesa para subrayar una ecuación ofensiva: "Americanos, 'américoquins'"<sup>96</sup>.

Acumula ejemplos de fraudes, estafas, especulación, corrupción de la justicia y de la prensa<sup>97</sup>. Estas acusaciones encuentran su eco en el curso de Hegel, que reconoce que en los Estados Unidos "hay una situación jurídica, un derecho formal", pero inmediatamente precisa que "esta legalidad carece de honestidad (*Rechtlichkeit ohne Rechtschaffenheit*)" y que "los comerciantes americanos tienen la mala fama de engañar bajo la protección de las leyes"<sup>98</sup>.

Esta exageración manifiesta, en la denuncia de una deshonestidad comercial propia a los americanos, presente en los dos autores, nos anima a creer en una interdependencia de sus apreciaciones. Hegel parece haberse dejado impresionar por una caricatura de la vida americana que confirmaba sus propios prejuicios.

En realidad, la posición tomada por el autor de las *Lettres d'un Allemand en Amérique* puede comprenderse fácilmente. El barón

<sup>92</sup> *Minerva*, p. 390.

<sup>93</sup> *Die Vernunft*, p. 204.

<sup>94</sup> Ver arriba, pp. 177-179.

\* Por su índole misma, expresión intraducible. "Coquin" puede traducirse por "pillo", "bellaco", "bribón". (N.T.)

<sup>95</sup> *Minerva*, p. 386.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 386-388, 414-423.

<sup>98</sup> *Die Vernunft*, p. 206.

Dietrich de Bülow, uno de los hermanos del famoso general conde Bülow-Dennewitz que se haría ilustre en las guerras contra Napoleón, había abrazado primero la carrera de las armas, según la tradición familiar. Pero pronto abandonó el ejército para consagrarse al estudio de J. J. Rousseau, de Polibio y del teórico militar francés Folard. Intentó luego enrolarse en el ejército austríaco y, más tarde, constituir una compañía teatral. Chocó con rechazos y prohibiciones y, después del fracaso de esas diversas tentativas, efectuó en 1792 un primer viaje a los Estados Unidos.

Sin duda, no experimentaba entonces un descontento tan grande por lo que allá había encontrado, ya que, después de una breve estada en Prusia, resolvió hacer un segundo viaje a América, en 1795. Esta vez, con la intención de enriquecerse. Asociado a uno de sus hermanos, embarcó para los Estados Unidos todo un cargamento de vidriería, con la esperanza de comerciar con él a buen precio. Por desgracia, los dos hermanos, como dice el biógrafo de Bülow, "dieron mucho crédito y no fueron reembolsados, de suerte que perdieron su fortuna"<sup>99</sup>.

Se explica así el recelo de Bülow contra los comerciantes americanos. Fue sin duda víctima de la deshonestidad de éstos pero también, quizá, de su propia inexperiencia comercial. Enriqueció a los hombres a costa de los cuales pensaba enriquecerse.

Vuelto a Prusia, Bülow se hizo muy famoso por su vida aventurera y sus escritos. Renunciando a la especulación, se entregó en adelante a una actividad literaria de la que las *Lettres d'Amérique* son uno de sus frutos. Logró sobre todo una gran reputación en el dominio de la teoría militar. Sus obras conocieron el éxito y ejercieron una gran influencia. Se le reconoce el mérito de haber sido el primero en establecer una distinción clara entre estrategia y táctica.

Durante el Imperio, Bülow se volvió (como Hegel) partidario de Napoleón. Considerado por ello un traidor, fue encarcelado en la ciudadela de Colberg y luego deportado. Murió en 1808, durante esta deportación, probablemente en el curso de una riña entre detenidos.

El amigo de Hegel en Berlín, Varnhagen von Ense, conocía bien la personalidad de Dietrich von Bülow, al que evocó cuan-

<sup>99</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. III, p. 515.



do escribió la biografía de su hermano, el general conde Bülow-Dennewitz. Pero Hegel podía haber recibido informaciones sobre él de otras fuentes y anteriormente. En todo caso, encontraba sus *Lettres* en *Minerva*.

Estas no sólo critican la mentalidad comercial y la ausencia de sentido cívico de los norteamericanos. Se refieren duramente a sus excesos, su salvaje incultura, su ignorancia de las artes, de la música, etcétera.

Hegel no siempre sigue estrictamente la opinión de Bülow. Acepta en su conjunto el juicio desfavorable sobre el valor militar de los norteamericanos, pero añade algunos matices suavizantes<sup>100</sup>.

Señala también su extremo individualismo y la ambigüedad de su actitud en el dominio religioso<sup>101</sup>. Sin embargo, intenta dar una explicación histórica de la situación religiosa en América, mientras que Bülow se entregaba a lo que podía llamarse un arrebato dogmático contra los americanos: "¡Roban durante seis días y el séptimo rezan!"<sup>102</sup>. El protestantismo de Hegel santifica, a su vez, las tareas y actividades de la vida cotidiana; el comercio es también una especie de culto...

Sin embargo, no puede immedirse vincular la fórmula recién citada de Bülow y un texto del joven Hegel. En la *Positividad del cristianismo*, Hegel reprocha a la religión cristiana querer obligar a los fieles a experimentar ciertos sentimientos, cuando precisamente los sentimientos no parecen obedecer a ningún mandato. Colocados delante de una tarea imposible, los creyentes no pueden sino engañarse a sí mismos (*Selbsthetrug*). En estas condiciones, agrega entonces Hegel, "en el comercio (*im Handel und Wandel*), el hombre es lo que es habitualmente, pero el domingo, va entre sus hermanos, ya ante su libro de oraciones, es totalmente otro". Y comenta:

"Es a menudo exageradamente severo acusar de verdadera hipocresía a tal carácter"<sup>103</sup>.

La similitud de las fórmulas de Bülow y de Hegel es impre-

<sup>100</sup> *Die Vernunft*, pp. 207-208.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 206-207.

<sup>102</sup> *Minerva*, diciembre de 1796, p. 420.

<sup>103</sup> *Nohl*, pp. 209-210.

sionante. ¿Examinaba el segundo la opinión del primero desde esta época y ya le estaba respondiendo?

La cronología habitualmente admitida para los escritos de juventud de Hegel parece excluir esta eventualidad. Se considera en general que la *Positividad* fue redactada, en lo esencial, de noviembre de 1795 a abril de 1796<sup>104</sup>. Si la publicación de las *Lettres* de Bülow comienza en abril de 1796, la que contiene la fórmula correspondiente se encuentra en *Minerva* recién en el número de diciembre de 1796.

Pero conviene señalar que las indicaciones cronológicas sobre los escritos del joven Hegel siguen siendo aproximativas. El mismo Nohl indica que Hegel agregó ulteriormente suplementos al primer manuscrito de la *Positividad*, y ello hasta 1800<sup>105</sup>.

La pertenencia de Bülow a la francmasonería es indudable. Sabemos en qué medio Archenholtz reclutaba a sus colaboradores y uno de los biógrafos de Bülow nos indica que, en América, éste "habría sentido inclinación por la doctrina de Swedenborg y habría predicado a menudo en conventículos"<sup>106</sup>. Durante su detención en Colberg, aún escribió, en francés, un breve tratado sobre Swedenborg, publicado después de su muerte por uno de sus amigos, probablemente en Francia<sup>107</sup>. Como falso lugar de edición, el opúsculo lleva à *Philadelphie*, según una costumbre masónica bastante extendida en esta época (una célebre logia francesa se llamaba *Les Philadelphes*)<sup>108</sup>.

Las *Lettres* de Bülow venían a fortalecer en el espíritu de Hegel las convicciones ya estimuladas por *La journée de Marathon*.

La república sólo puede vivir de la virtud. Cuando ésta se corrompe, el espíritu republicano se evapora y aparece el des-

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 139, 403.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>106</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, III, p. 515.

<sup>107</sup> *Coup d'oeil sur la doctrine de la nouvelle église chrétienne ou le swedenborgianisme*, obra póstuma de Henri de Bülow, "En Filadelfia", 1809 (se encuentra en la Biblioteca Nacional).

<sup>108</sup> También Brissot había publicado "en Filadelfia" (París) en 1779-1780, su *Testamento político de Inglaterra*. Había titulado además a una de sus obras: *Un Philadelphien à Genève* (Ginebra, 1783). Señalemos, además, que la ciudad americana de Filadelfia ha jugado un papel importante en la historia de la francmasonería.

potismo, lo decía Bülow<sup>109</sup>. En un Estado moderno es imposible ver una muchedumbre inteligente y heroica entusiasmarse con los discursos de sus jefes, como lo hacía la asamblea del pueblo ateniense en la plaza pública. La acción de la propiedad privada sobre el hombre del siglo XIX impide, según Hegel, un retorno semejante. Bülow daba testimonio de ello, a propósito de los norteamericanos:

“Sólo el interés privado puede encender (*erhitzen*) a esos republicanos hasta un grado considerable”<sup>110</sup>.

En la llanura de Maratón los republicanos perseguían a los servidores del “despotismo oriental”. Pero otro despotismo se iba ya preparando para aniquilarlos a su vez: el despotismo del dinero. Los guerreros de todos los tiempos y de todas las naciones se enfrentan, los comerciantes se roban los unos a los otros, la actividad creadora y destructora de los hombres conquista el mundo. La Revolución Francesa no logró hacer renacer más que por un instante el calor de la democracia griega.

<sup>109</sup> *Minerva*, diciembre de 1796, p. 385.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 409. Sobre el “calor”, el “ardor”, que requiere la vida pública republicana auténtica, según Hegel, ver arriba pp. 206-207.

TERCERA PARTE

ALIANZAS





## Capítulo I

### "ELEUSIS"

Hegel vivió en Suiza durante tres años, de 1793 a 1796. Desempeñó allí las funciones de preceptor de los hijos del capitán von Steiger. Este había abandonado la vida militar y vivía la mayor parte del tiempo como gentilhombre rural en su dominio de Tschugg, cerca de Erlach.

La residencia de los Steiger, edificada al pie de la colina de Jolimont, mira hacia un paisaje de suaves montañas del que está separada por la amplia llanura que se extiende entre el lago de Bienne y el de Neuchâtel.

En este lugar, en agosto de 1796, poco antes de abandonar Suiza, Hegel compuso un poema dedicado a su amigo Hölderlin, quien intentaba procurarle un puesto de preceptor en Francfort. Mediante esta obra que llamó *Eleusis*, Hegel quería testimoniarle su reconocimiento y amistad. Pero el poema apuntaba quizás, al mismo tiempo, hacia otros fines. ¿Acaso no debía acompañar a una carta "ostensible" que Hegel enviaba a Hölderlin para que éste la hiciera leer a su futuro "principal", el comerciante Gogel?

### Un vuelco

El poema es conocido desde 1843, fecha en que Rosenkranz lo publicó en el *Almanach littéraire et historique* de Prutz<sup>1</sup>. En 1929, Haering pudo encontrar el manuscrito en la biblioteca de

<sup>1</sup> Karl Rosenkranz, *Aus Hegels Leben, Literarhistorisches Taschenbuch von Prutz*, 1843, nº 1, p. 89.

la Universidad de Tubinga. Colocó una fotocopia de la primera hoja al comienzo de su obra sobre Hegel.

El manuscrito de Hegel sólo es un borrador y la fotocopia muestra tachaduras que revelan su estado inacabado. ¿Qué lugar ocupa este borrador en el proceso de composición proyectado por Hegel? ¿Qué versos están tachados y, según Haering, por el mismo Hegel? Expresiones ambiguas, pesadas, negligencia en la puntuación, todo ello traiciona la indecisión del autor y el carácter provisorio del resultado alcanzado. Se trata de un esbozo que, en esa forma, no puede ni ser publicado ni ser enviado en correspondencia epistolar. Sin embargo, fórmulas sorprendentes, giros felices de ciertos pasajes, una visible organización de las ideas en el interior de cada tema, revelan una elaboración ya avanzada.

Ni primer retoño, ni construcción acabada, el manuscrito parece constituir una primera elaboración de notas y bosquejos preliminares. Algunas correcciones y reordenamientos habrían bastado para transformarlo en un verdadero poema o, al menos, tornarlo presentable.

¿Efectuó Hegel los retoques indispensables, acabó el poema? ¿Lo envió efectivamente a Hölderlin o a algún otro destinatario? Y, en tal caso, ¿no lo habría juzgado éste digno de ser transmitido a la posteridad? Al no poseer ningún testimonio positivo, no podemos responder a estas cuestiones. Contentémosnos con el texto tal como se nos presenta, por momentos torpe e imperfecto, pero rico de ideas diversas y fecundas. El borrador daba ya, sin duda, cierta satisfacción a su autor, puesto que éste lo ha preservado de la destrucción y —quién sabe por cuántos azares— ha llegado finalmente a esa ciudad de Tubinga, a la que Hegel y Hölderlin, en la época del *Eleusis*, se habían prometido no volver<sup>2</sup>.

Los lectores de *Eleusis* apenas encuentran en el poema con qué calmar su sed poética. El texto presenta un interés casi exclusivamente documental y filosófico. A nuestro entender, permite precisar detalles de la biografía intelectual del filósofo, captar mejor algunas ideas caras al joven Hegel y percibir sus preocupaciones del momento vinculándolas al medio sentimental, cultural y social en que vivía.

Desde este punto de vista, creemos que el conocido poema

<sup>2</sup> *Briefe*, I, pp. 41-42.

no ha sido aún estudiado con la suficiente minuciosidad y que puede ser interpretado de un modo distinto al de sus comentaristas anteriores. Todo en él ofrece dificultad: la comprensión literal y, en particular, la significación de conjunto.

Nos encontramos con una obra seria y premeditada. Ello impide prestar sólo atención a algunos versos aislados del contexto, como, sin embargo, se ha hecho con demasiada frecuencia.

*Eleusis* merece este esfuerzo de explicación. Fuera de algunas raras tentativas ulteriores<sup>3</sup>, Hegel sólo escribirá poesías circunstanciales, en respuesta a saludos de cumpleaños o para rendir homenaje a alguna dama, sin ninguna pretensión. En las circunstancias de su boda, juzgará conveniente esforzarse en componer algunos poemas para María Tucher. Poesía convencional, resignada a su propia mediocridad.

Pero es imposible hacer descender al mismo nivel una obra dedicada a Hölderlin. Ella representa el primer gran ensayo poético de Hegel, en un terreno en que no ha tomado aún conciencia de sus limitaciones: pronto se dará cuenta de su incapacidad y, quizá, ya a causa de las insuficiencias de *Eleusis*, después de dos o tres tentativas de menor importancia, renunciará a la creación poética.

Pero cuando Hegel compone *Eleusis* tiene veintiséis años y proclama en sus versos todo el fervor y la sinceridad de su juventud. A esta edad, es nada menos que un poema en el que se consagra la vida a la verdad, sobre todo si está dirigido al amigo más sensible, más tierno, más afectuoso.

Hegel conoce en Hölderlin a ese ser excepcional tocado por las alas del genio, al que la crueldad de los tiempos sacrificará pronto irremediabilmente y cuya obra juvenil accederá, a la vista de aquél, hasta una espléndida y trágica grandeza. ¡Hölderlin! Hegel ha sentido el encanto de esta alma noble y exigente y, a su vez, ha dejado en ella profundas huellas. ¿Podría contentarse Hölderlin con algunos versos ligeros e insignificantes? Hegel se dirige a un espíritu al que ha reconocido y del que se sabe reconocido. Presiente lo que será Hölderlin, al que Schiller estimula y de cuya obra publica los primeros fragmentos<sup>4</sup>. Hegel escribe su poema para un hombre que, sin com-

<sup>3</sup> Cf. *Dokumente*, pp. 384-385: *Mondscheinbad*, *Frühling*, etcétera.

<sup>4</sup> En una carta a Hegel (*Briefe*, I, p. 19), el mismo Hölderlin anuncia esta publicación.



promisos ni reservas —sin prudencia—, siente, piensa y ha decidido vivir en lo sublime. Se esfuerza también para elevarse a esa altura, a la que pronto llegará con sus trabajos filosóficos.

Pero lucha aquí con una forma poética que no se le somete espontáneamente. Lucha desigual. Lucha que se lleva a cabo para otros combates del pensamiento. A pesar de ello, su orgulloso proyecto lo anima y le permite logros parciales: hay algunos bellos pasajes en el poema pero, sobre todo, una proclamación filosófica y sentimental, una verdadera profesión de fe.

Se trata de un mensaje. Las circunstancias deben ser señaladas.

Después de una larga estada en Suiza, Hegel partirá hacia una vida nueva de la que espera mucho. Gracias a las gestiones amistosas de Hölderlin y Sinclair, cree poder instalarse pronto en Francfort. Hölderlin, por su parte, funda grandes esperanzas en la próxima llegada de Hegel y se lo ha dicho. Hegel siente que vive un momento decisivo de su existencia y, con Hölderlin, se vuelve lleno de confianza hacia ese porvenir que debe a la amistad y para el que toma trascendentes decisiones, el compromiso de la fortaleza espiritual, suceda lo que suceda.

Estas nobles intenciones no quitan al poema la posibilidad de servir a fines inmediatos y más prácticos. Pero, en *Eleusis*, creemos poder distinguir los objetivos principales de Hegel en este giro de su vida. Confía a Hölderlin las ideas a las que más adhiere y supone que su amigo las sustenta con su misma firmeza. Se presenta, tal como quiere ser, a aquel que es tal como lo quiere. Y el poema apela explícitamente a esta comunión en el fervor y en la voluntad.

### Juan Jacobo

Este ideal de vida y de pensamiento propuesto por Hegel, es el fruto de toda su juventud, un fruto largamente madurado. Sin duda, Hegel desea develar para su amigo el cuadro de un porvenir. El historiador, al hallar esos proyectos, descubre en ellos el balance de un pasado. En las proclamaciones, las indignaciones y las exaltaciones del joven filósofo, casi todo depende de la vida temporal del espíritu, bebe de las fuentes, se resuelve en historia. Nada puede legítimamente separarse del lugar, del tiempo, de la vida espiritual universal de ese tiempo y de su

vida material, así como de la vida de cada hombre. Hegel mismo lo siente así y se sitúa de entrada, delimitando, de este modo, todo un mundo. El poema se inicia con la indicación de una fecha y de un nombre, con la descripción de un paisaje.

*Eleusis*

A Hölderlin

agosto, 1796

1. A mi alrededor, en mí, la quietud. La preocupación infatigable de los hombres atareados duerme; me dan libertad y descanso — gracias a ti, que me liberas, ¡Oh noche! Con un blanco velo de bruma
5. la luna rodea los límites inciertos de las lejanas colinas. Más cerca, la clara línea del lago brilla generosamente. El recuerdo aparta los fastidiosos ruidos de la jornada como si años la separaran de este instante.

El comienzo, las palabras, el tono, los pensamientos, dibujan y definen un estado de espíritu. ¿No basta con visitar Tschugg para dilucidarlo? Desde la misma entrada de la mansión de los Steiger se perciben, en efecto, los montes y colinas y se imagina fácilmente la niebla nocturna que viene a borrar los contornos.

Pero esas colinas, esos valles dulcemente diluidos, esas brumas, han sido cantados por otro antes que Hegel. Ese lago que aparece ampliamente detrás de la colina de Jolimont, es el lago de Juan Jacobo Rousseau, el lago de Bienne. Más aún, desde la habitación donde escribe, Hegel percibe sin duda el borde más lejano de la isla de Saint-Pierre. Aquí vivió el Caminante solitario, aquí fue feliz; pero pronto fue expulsado. Toda Suiza conoce a ese ginebrino que la escandalizó o sedujo. ¿No fue profesor de música en su juventud, cerca de Erlach, en Lausana primero y luego en Neuchâtel, antes de ir a buscar fortuna y gloria a Francia? Pero también debió abandonar este país donde el verdugo quemaba su *Contrato social* y buscar refugio, primero en la extremidad del lago de Neuchâtel al que la casa de los Steiger da la espalda, en Yverdon, a unos cuarenta kilómetros de Tschugg.

¡Precario refugio! Una vez más debió huir, hasta Môtiers, en el valle de Travers. Aquí, los campesinos amotinados rompieron los vidrios de su casa. Nueva partida. De refugio en refugio, después de haber recorrido toda la región, Rousseau se estableció en la isla de Saint-Pierre, tanto como decir a la vista de los habitantes de Tschugg. Pero no encontró la paz que esperaba. Sus Excelencias de Berna, soberanos en la isla de Saint-Pierre, no toleraron el establecimiento del réprobo en ese lugar desierto y lo obligaron a abandonarlo. Se encamina entonces a Inglaterra, por invitación de Hume.

Treinta años había pasado desde la estada de Rousseau en la isla de Saint-Pierre, pero en el momento en que Hegel escribe *Eleusis*, el recuerdo del gran perseguido obsesiona a ese rincón de Suiza. La isla y el lago se convirtieron en lugares de peregrinaje de los innumerables admiradores de Rousseau. En una endeble embarcación —y su uso revive aún el recuerdo del maestro— ganan la isla<sup>5</sup> para visitar la casa donde amigablemente se lo había recibido, el cuarto que lo había alojado, las playas donde había soñado, y para encontrar esa quietud, esa libertad en la naturaleza, ese silencio, esos paseos a menudo nocturnos que lo habían seducido.

Hegel, precoz admirador de Rousseau, le conservó siempre su afecto. Mucho más tarde, casi al fin de su vida, en 1827, aprovechará su estancia en París para cumplir, después de tantos otros que conoció y como tantos otros que amó, el peregrinaje a Montmorency<sup>6</sup>. ¿Cómo habría podido, joven aún y habitante de Tschugg, resistir la tentación de visitar la isla de Saint-Pierre, tan próxima, donde Rousseau había soñado, por un instante, en terminar sus días?

Cuando escribe *Eleusis*, al contemplar en la noche el lago de Bienne, no puede dejar de pensar en Rousseau. Tanto menos si recordamos que Hölderlin, a quien se dirige, profesaba a Rousseau un verdadero culto<sup>7</sup>. En esta devoción, el poeta no se distinguía en nada de los otros jóvenes espíritus de su tiempo. Stäudlin, amigo de Hölderlin y Hegel, había ido igualmente a recogerse

<sup>5</sup> Ella está ahora unida a tierra firme, como consecuencia de un descenso del nivel de las aguas.

<sup>6</sup> *Briefe*, III, p. 191.

<sup>7</sup> P. Bertaux, *Hölderlin, ensayo de biografía interior*, París, 1936, p. 48.

frente a la tumba de Rousseau. En el *Stift* de Tubinga, "circulaban treinta ejemplares de Rousseau"<sup>8</sup>. Hegel había ya leído en Stuttgart, durante sus años de colegio, la mayoría de las obras de Juan Jacobo y podía ahora refrescar el recuerdo, pues volvía a encontrarlas en la biblioteca de su "Protector", el capitán Steiger: tanto el *Discurso sobre la desigualdad*, *Julia* o el *Emilio* como las *Cartas de la Montaña* o el *Contrato social*; pero también las *Confesiones* seguidas de los *Ensueños del caminante solitario*, en la edición aparccida en Lausana en 1782<sup>9</sup>.

No es pues sorprendente que Hegel, al comienzo de su *Eleusis*, se abandone un instante a los pensamientos de un soñador solitario y deje vagabundear su espíritu en la naturaleza<sup>10</sup>. La soledad y la serenidad que el alejamiento espacial procuraba a Rousseau, llegan a Hegel del alejamiento temporal, de la hora tardía en que los mortales se pierden en el sueño.

Paz y silencio habían sido encontrados por Rousseau en las orillas del lago de Bienne.

"Este país —escribe— es interesante para los solitarios contemplativos que gustan embriagarse paso a paso con los encantos de la naturaleza y recogerse en un silencio que sólo turba el grito de las águilas, el gorjeo entrecortado de algunos pájaros y el correr de los torrentes que caen de la montaña"<sup>11</sup>.

Comienza aquí el destino de una famosa palabra:

"Las orillas del lago de Bienne son más salvajes y románticas que las del lago de Ginebra..."<sup>12</sup>.

En los primeros versos de *Eleusis*, ¿no se encuentran, presentados ciertamente con bastante aspereza, todos los temas caros al romanticismo naciente? La soledad, la naturaleza, el silencio,

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 42, nº I.

<sup>9</sup> La lista parcial de los libros de la biblioteca de Tschugg se encuentra en: Strahm, "Aus Hegels Berner Zeit" (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1932, t. XLI, fasc. 3, pp. 514-532).

<sup>10</sup> Una tendencia más positiva al vagabundeo le había sido reprochada durante su estadía en el *Stift*.

<sup>11</sup> *Ensueños del caminante solitario*. Paseo quinto.

<sup>12</sup> *Ibid.*



el disgusto de lo social, la noche, la niebla, la luna, el lago, el recuerdo nostálgico. Hegel puede confrontarlos, en su pensamiento, con las expresiones vecinas que usa Goethe en su *Werther* y Hölderlin en su *Hyperion*.

¡El romántico disgusto de las relaciones humanas! Rousseau, rompiendo con los hombres, se promete, en el *Paseo primero*, buscar sólo en sí mismo "el consuelo, la esperanza y la paz". Hegel opone a la desagradable frecuentación de los hombres, cuya actividad parece desdeñar, el recurso confiado en la naturaleza. La influencia de Rousseau en esos pocos versos puede afirmarse más seguramente por el hecho de que no expresan una actitud ni muy espontánea ni muy profunda y durable de Hegel. Las solas circunstancias accidentales se la sugieren, la cuasi-presencia de Juan Jacobo en esos lugares. No es éste el dominio en el que Hegel sigue a Rousseau de buena gana. Hegel no ama a fondo el aislamiento y la simple naturaleza. ¿No le escribe en 1794 Hölderlin, que experimenta mucho más la necesidad de silencio y soledad: "Prefieres el ruido a tu alrededor"<sup>13</sup>?

Más tarde, en una carta a Nanette Endel, Hegel reconocerá lo que le ha costado la renuncia a la vida de ciudad para residir en el campo. Pensando en Tschugg, le confiará:

"Debo confesar que he necesitado algún tiempo para poder purificarme de las escorias que la sociedad mezcla a nuestro ser, de la vida ciudadana, de la sed de distracción que proviene de ella, así como de la nostalgia de todo esto expresada por el aburrimiento. Ahora en Francfort, el recuerdo me lleva siempre a aquellos días vividos en el campo y, así como allá me reconciliaba conmigo mismo y con los hombres del brazo de la naturaleza, aquí me refugio a menudo junto a esa madre fiel para separarme otra vez de los hombres, con los que vivo en paz, para protegerme bajo su égida de la influencia de ellos y hacer fracasar la recíproca alianza"<sup>14</sup>.

En otra carta, declarará que envidia a Nanette Endel porque puede vivir agradablemente en el campo: ¿pero no es quizá para consolarla de su exilio y de lo que en el fondo considera como un modo no placentero de existencia?

<sup>13</sup> *Briefe*, I, p. 16.

<sup>14</sup> *Briefe*, I, p. 53.

## El "Bund"

A la descripción y al elogio de la soledad en la naturaleza, sigue la evocación de Hölderlin y de su calurosa amistad. Cuando la noche ha apaciguado el alboroto del día, Hegel puede pensar entonces en su amigo:

10. Amigo, acude a mí tu imagen  
y el placer de los días que se han ido; pero pronto  
llega la dulce esperanza del encuentro.  
Ya se dibuja para mí la escena del abrazo  
ardiente, tanto tiempo esperado; luego las preguntas,  
la observación secreta y mutua  
de lo que el tiempo ha cambiado en el amigo,  
la actitud, la expresión, el estilo espiritual —finalmente la alegría  
por la certeza de encontrar más sólida y madura  
la alianza, la alianza que ningún juramento selló nunca  
sólo fundada por un fin: vivir para la libre verdad y no concertar jamás  
ninguna paz  
con el dogma que domina la opinión y el sentimiento.

La amistad de Hegel responde con confianza a la ternura de Hölderlin. Ella se expresa frecuentemente en las cartas que en esta época envía el filósofo al poeta y el poeta la devuelve a su vez, pero de una manera más delicada y sentimental. Esta amistad nació en el *Stift*. Se funda, por cierto, en la calidad excepcional de los dos jóvenes y en afinidades de carácter y temperamento. Desde este punto de vista, reposa en una especie de mutuo complemento, que Hölderlin sentía fuerte y claramente. Corazón sensible, demasiado fácilmente impresionable, siempre inquieto y tornadizo, se apoya en Hegel, un espíritu en apariencia más afirmado, "un hombre de sereno entendimiento". Cuando ayuda a Hegel a encontrar un empleo en Francfort, no deja de recordarle el auxilio amistoso que espera de él:

"Desearía que a menudo estuvieras cerca mío. Has sido tantas veces mi espíritu bueno. Te debo mucho. Lo siento con esta intensidad desde nuestra separación. Desearía aprender aún mucho de ti y también, de tiempo en tiempo, comunicarte algo de lo mío" <sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *Briefe*, I, p. 9.

Por su parte, Hegel encuentra en Hölderlin como una encarnación del genio poético y esa exaltación lírica, esa frescura de sentimiento que en cierta medida le faltan. ¿Quién habría podido rivalizar en belleza, en nobleza de alma, en encanto personal, con Hölderlin? Era imposible no amar a este hombre cuando se había tenido la suerte de conocerlo. Los historiadores no dejan nunca de comentar largamente ese encuentro extraordinario de jóvenes espíritus superiores y las excepcionales amistades que se alimentaron en Tubinga: ¡Hölderlin, Hegel, Schelling!...

Es justo insistir sobre las maravillosas cualidades individuales de estos amigos, sobre su originalidad, su mérito personal. Sin embargo, la valorización de esos rasgos psicológicos individuales, ¿no oculta otros caracteres de la amistad entre Hölderlin y Hegel? *Eleusis* orienta precisamente nuestra atención hacia ellos.

¿Hace falta primero recordar que el rechazo —más o menos romántico— del trato común de los hombres, el retiro del individuo en sí mismo, dan a la amistad las mejores condiciones de permanencia y ahondamiento? El amor se intensifica en una medida inversamente proporcional al número de individuos que abarca. El joven Hegel, como es sabido, desarrolla largamente esta idea. Cuanto menos amigos tengo, más queridos me son. La amistad supone selección y exclusión. El amigo, como la naturaleza, ¿no sirve de refugio al desencanto de la sociedad? El joven Werther confía sus sufrimientos a su amigo, del mismo modo que Hyperion. En un mundo cruel para con los corazones generosos, el alma dolorida sólo encuentra consuelo en un ser semejante, elevado por encima de sí mismo y sobre todo de los otros, por su aspiración al ideal, separado de la común humanidad, amigo cuya amistad representa el modelo de la relación humana feliz.

Los amigos realizan entre sí una especie de sociedad perfecta pero estrecha y cerrada, porque no han podido encontrar la dignidad y el bienestar en la ciudad vasta y numerosa pero desdichada y vil, dividida, inhumana. Alemania, a fines del siglo XVIII, da el ejemplo de la desolación, de la degradación, de la indignidad. Sus hijos más dignos cultivan así apasionadamente la amistad; la amistad que, en la gran miseria alemana, los salva de la desesperanza. ¿No había ella consolado a Epicuro, en una

niseria nacional y social semejante? Se recuerdan los versos de Schiller, en su famosa *Oda a la Alegría*:

“Wem der grosse Wurf gelungen  
eines Freundes Freund zu sein!...”<sup>16</sup>.

La amistad une a aquellos cuyo coraje, integridad y generosidad elevan, por encima de la cobardía, la avidez y la vulgaridad ordinarias. Pero comporta una contradicción interna, de la que Hegel tomará conciencia cuando examine el problema de la extensión indefinida del amor. Las mismas cualidades que hacen nacer la amistad impulsan también a superarla. El hombre varonoso, derecho, generoso, no puede reducir a un solo ser la extensión de su afecto y de su entrega. Entonces, cuando los amigos verdaderos se han reconocido, cuando la amistad ha alimentado en ellos nuevas fuerzas y un nuevo coraje, en ese momento, paradójicamente, sueñan con extender esa amistad al mundo entero:

“Seid umschlungen, Millionen!  
Diesen Kuss der ganzen Welt”<sup>17</sup>.

Es preciso primero establecerla entre dos almas superiores, ganar luego otros espíritus según afinidades personales y, sobre todo, gracias a una comunidad de ideal. Los versos de Hegel nos dan sobre este punto una indicación muy clara y precisa: la amistad que lo une a Hölderlin —y a otros—, ayudada por el modo como se complementan los caracteres, descansa ante todo sobre la adopción de un mismo ideal. Y Hegel se inquieta por un instante: el acuerdo establecido y sentido en Tubinga, ¿ha resistido la prueba del tiempo y de los acontecimientos? No puede dudar de sí mismo, ha permanecido fiel a sus ideas de *Stiftler*. Sorprende que se muestre más inseguro en lo que concierne a Hölderlin. Su inquietud, ¿es aquí otra cosa que una figura de retórica?

Lo vemos bien: Hölderlin en sus *Cartas* y Hegel en *Eleusis*, proclaman el carácter *ideológico* de su amistad. “Es principal-

<sup>16</sup> “quien ha logrado ese feliz choque de llegar a ser amigo de un amigo...”

<sup>17</sup> Schiller, *Oda a la Alegría*. “¡Os abrazo, millones de hombres; doy este beso al mundo entero!”



mente ese rasgo lo que amamos el uno en el otro" <sup>18</sup>, escribe Hölderlin, al evocar su común adhesión a la divisa: *Reino de Dios (Reich Gottes)*. Es visiblemente también ese rasgo lo que los dos aman en Schelling <sup>19</sup>. El ideal que los une ha sido encontrado por ellos en Rousseau, Lessing, Kant y Fichte y también en el gran movimiento popular de la Revolución Francesa naciente. Sobre él se funda la recíproca "alianza".

Hemos traducido por *alianza* la palabra alemana *Bund*, a falta de una expresión francesa enteramente equivalente. El exacto sentido del término alemán se aclarará en la medida en que logremos decir con mayor precisión en qué consiste ese *Bund* que suscita las entusiastas palabras de Hegel. Le conmueve el término, lo usa dos veces, insiste en él, porque la cosa que designa suscita su emoción. También Hölderlin ha exaltado más de una vez la idea de *Bund*, por ejemplo en estos versos:

"Da war es Brüder!  
O da war es!  
Da schlossen wir unsern Bund,  
Den schönen, seeligen, ewigen Bund" <sup>20</sup>.

En este dominio, Hölderlin poseía experiencia. Antes de conocer a Hegel y a Schelling, había ya trabado un *Bund* con otros condiscípulos, los poetas Magenau y Neuffer <sup>21</sup>. No parece que ese primer *Bund* haya llevado consigo todos los caracteres del segundo. ¿En qué consistía exactamente este último, el que formaron Hölderlin, Hegel, Schelling y algunos otros? Lazo, asociación, alianza, unión, pacto, confederación, todo lo que une y liga a los hombres, he aquí lo que contiene la idea de *Bund*. Hay como una obsesión del *Bund* en los alemanes de esta época, que sufren la disolución de los lazos feudales sin poder apoyarse en lazos burgueses, que sienten el duelo por el desmembramiento de su patria, la división social, el egoísmo y la indiferencia de sus compatriotas.

<sup>18</sup> *Briefe*, I, p. 9.

<sup>19</sup> Cf. *Briefe*, I, p. 18: *Das Reich Gottes komme!*... (¡Que advenga el reino de Dios!).

<sup>20</sup> Bertaux, *op. cit.*, p. 46. Podría traducirse: "¡Hermanos, ya ha llegado! ¡Sí, ya ha llegado! Al fin hemos concluido nuestra alianza, la bella, la venturosa, la eterna Alianza."

<sup>21</sup> Betzendörfer, *op. cit.*, p. 78.

Pero la palabra *Bund* no significa sólo una aspiración nostálgica. Abarca también realidades sociales concretas: asociaciones, círculos, agrupaciones de mayor o menor amplitud. Crear un *Bund*, pertenecer a un *Bund*, es no permanecer en el aislamiento al que la sociedad de su tiempo parece condenarlos, es el deseo y el objetivo de los mejores alemanes de fines del siglo XVIII. Schiller es su propio portavoz cuando, dirigiéndose a la Alegría en la *Oda* que evocamos antes, exclama:

“Deine Zauber binden wieder  
Was die Mode streng geteilt:  
Alle Menschen werden Brüder,  
Wo dein sanfter Flügel weilt”<sup>22</sup>.

Y aquellos que no han sabido acceder a la alegría porque no han ganado ni la amistad ni el amor, son excluidos de esta “alianza”:

“Und wer’s nie gekonnt, der stehle  
weinend sich aus diesem Bund!”<sup>23</sup>.

No citamos todos estos versos de la *Oda a la Alegría* para establecer un acercamiento exterior —en sí mismo interesante— entre el pensamiento de Schiller y el de Hegel. Ellos se relacionan directamente con el destino espiritual de Hegel. Ignoramos muchas cosas sobre la vida de nuestro filósofo en Suiza, pero algunas líneas de una carta de Sonnenschein —las únicas que Rosenkranz nos ha conservado— nos indican al menos que, después de la partida de Hegel, sus “amigos” suizos y la familia Sonnenschein cantaron a coro, en su recuerdo y en su honor, la *Oda a la Alegría*<sup>24</sup>. Hegel conocía ciertamente ese canto tan intensamente amado por Hölderlin y sus amigos Magenau y Neuffer<sup>25</sup>. Y, en efecto, antes de ser immortalizado en 1824 por Beethoven en el final de su *Novena Sinfonía*, la *Oda a la*

<sup>22</sup> “Tu encanto vuelve a unir lo que la costumbre había rígidamente separado: todos los hombres se vuelven hermanos, allí donde tu ala se posa tiernamente”.

<sup>23</sup> “Y aquel que no ha llegado nunca, que se aparte llorando de esta Alianza”.

<sup>24</sup> *Briefe*, I, p. 57.

<sup>25</sup> Betzendörfer, *op. cit.*, p. 77.

*Alegría* había sido llevada a la música por Schulz en 1791 y, en 1793, por F. Zelter, confidente y amigo de Goethe<sup>26</sup>.

Todos estos acercamientos nos ayudarán a comprender mejor en qué consistía la "vieja alianza" a la que Hegel permaneció fiel y con relación a la cual espera la misma lealtad de Hölderlin. El estudio de la continuación del texto completará y confirmará la opinión que sugieren ya los primeros versos: *Eleusis* es un poema que no puede comprenderse totalmente si no se lo sitúa sobre un fondo de preocupaciones masónicas.

Si la idea del *Bund* obsesiona los espíritus de este tiempo, está también constantemente vinculada por ellos a la francmasonería. En el *Bund* cuyo nacimiento celebra, Hölderlin encuentra unidos a aquellos a los que llama sus hermanos (*Brüder*) y Schiller anhela que todos los hombres se vuelvan hermanos. Emplea muchas veces en su *Oda* ese término tan caro a los francmasones. El amor fraternal (*Brüderliebe*) es una de las virtudes que la "Orden" recomienda a sus adeptos con predilección<sup>27</sup>.

No es una casualidad que los temas y los términos masónicos pueblen la *Oda a la Alegría*, ese poema que Hölderlin y sus condiscípulos, Hegel y sus amigos suizos, se entusiasman en cantar según la música compuesta por los masones J. P. A. Schulz y Zelter, antes de que el masón Beethoven<sup>28</sup> hubiera creado para él una más bella. Ciertos historiadores se preguntan si Schiller perteneció efectivamente a la francmasonería<sup>29</sup>. Otros lo afirman<sup>30</sup> y nos sentimos tentados a seguirlos.

De cualquier modo, lo cierto es que la *Oda a la Alegría* fue compuesta a pedido del masón Körner para ser utilizada en las Logias<sup>31</sup>.

El poema se inspira muy claramente en las ideas y sentimientos que reinaban entonces en la francmasonería alemana y, ade-

<sup>26</sup> Zelter fue también amigo de Hegel en Berlín (ver *Briefe*, IV, *Register*).

<sup>27</sup> K. J. Lüthi-Tschanz, *Die Freimaurerei im Freistaat Bern, 1739-1803*, Berna, 1917, p. 189.

<sup>28</sup> Leenhoff y Posner, *Internationales Freimaurerlexicon*, Zurich, 1932, columna 142.

<sup>29</sup> *Ibid.*, artículo *Schiller*.

<sup>30</sup> H. Gunkel y L. Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübinga, 1928, artículo *Freimaurerei*, columna 764.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Así, a veces se ha creído poder encontrar sus fuentes en ciertos ritos masónicos usuales en la época<sup>32</sup>. Schiller estaba vinculado a la masonería por numerosas amistades personales. Había sido ayudado por generosos masones, animados por el ideal "cosmopolita". Así, en momentos en que estaba por sucumbir a la más extrema miseria, el escritor danés Baggesen, también masón, vino en su auxilio y obtuvo de dos "hermanos" eminentes, Frédéric-Christian de Schleswig-Holstein y Ernest von Schimmelmann, ministro danés, una pensión de honor para el poeta en desgracia (mil táleros por año, durante tres años). Hölderlin, amigo y protegido de Schiller, no debía de ignorar en absoluto esta circunstancia. Conocía muy bien a Baggesen, del que habla además en una carta a Hegel, como si se tratara de una personalidad familiar a su destinatario<sup>33</sup>. La *Oda a la Alegría* fue escrita en 1785, cuando Schiller acababa de ser recibido en Leipzig por su amigo Christian Gottfried Körner, francmasón notoriamente activo.

Hölderlin y Hegel, al utilizar con insistencia el término *Bund*, no podían ignorar sus frecuentes resonancias masónicas. En este uso, se lo traduce al francés por la palabra *alliance*<sup>\*</sup>:

"Nuestra Alianza —dice Goethe— conduce a todos los Hermanos a una acción común, la alianza francmasónica es una alianza universal".

Y Krause declara:

"La cofradía masónica es el principio de la futura Alianza de la humanidad"<sup>34</sup>.

Goethe y Krause, es necesario recordarlo, se contaron entre los amigos de Hegel. Como se ve por sus declaraciones, así como por la *Oda a la Alegría*, el amor fraternal del género humano, el proyecto de una unión cosmopolita (*Weltbürgertum*), animaban la ideología masónica. Y sabemos por una carta de Hegel a

<sup>32</sup> Leenhoff y Posner, *op. cit.*, artículo Schiller.

<sup>33</sup> *Briefe*, I, p. 10. Ver arriba, pp. 21-23.

\* Alianza. (N.T.)

<sup>34</sup> Cita y traducción de Goethe y Krause por Ed. Quartier-La-Tente, *Deux siècles de Franc-Maçonnerie*, Berna, 1917, p. 140.



Schelling que, en esta época, "el interés de Hölderlin por las ideas cosmopolitas crece sin cesar"<sup>35</sup>.

Si la *Brüderliebe* y el *Weltbürgertum* entusiasmaban a los masones, a fines del siglo XVIII, el amor a la verdad tenía también un lugar de excepción en sus proclamaciones y programas. Así, el compromiso "de vivir sólo para la libre verdad" no contradice en absoluto el estado de espíritu masónico en el que Hegel compuso su *Eleusis*. La asociación de las ideas de *Bund* (alianza) y de *Wahrheit* (verdad) es constante en los masones<sup>36</sup>.

Sobre la naturaleza de la *alianza* de los jóvenes *Stiftler* de Tubinga, disponemos del testimonio de otro participante: Isaac von Sinclair, fiel amigo de Hölderlin y Hegel y amigo también —hasta un cierto momento— de Schelling.

En una carta del 16 de agosto de 1810, Sinclair recuerda a Hegel ese "lazo de verdad" (*Band der Wahrheit*) que los unía en otro tiempo con Hölderlin, Schelling y algunos otros. Subraya emocionado que todos compartían "un punto de vista común sobre la verdad" (*die Ansicht der Wahrheit gemein*)<sup>37</sup>. Más tarde, en 1812, evocará el *Bund* y dará sobre él interesantes precisiones. En una carta, confía a Hegel las impresiones que hace nacer en él la lectura de la *Fenomenología del Espíritu* y, entre otras, ésta:

"Te he reconocido perfectamente en el estilo y exposición, así como en tu ardor, a cuya disposición se encuentra una llameante espada (*flammender Schwert*) y he pensado en el tiempo de la alianza de nuestros espíritus (*der Bund unserer Geister*) de cuyo seno el destino nos ha arrancado a los otros"<sup>38</sup>.

¡Esta llameante espada proyecta en efecto mucha claridad! No se trata únicamente del arma que la Iglesia confía a los ángeles vengadores, ni de la que agita el ángel que impide a

<sup>35</sup> *Briefe*, I, p. 18. Sobre el internacionalismo burgués, ver arriba, pp. 29-34.

<sup>36</sup> Halem, en sus *Cartas*, traducía así el título de la *Confederación universal de los Amigos de la Verdad*, de Bonneville: *allgemeiner Bund der Wahrheitsfreunde* (*Blicke...*, II, p. 49).

<sup>37</sup> *Briefe*, I, p. 320 y ss.

<sup>38</sup> *Briefe*, I, p. 394 y ss.

Adán y a Eva la entrada al paraíso, aun cuando esas interpretaciones puedan siempre servir de fachada. Aquella tiene sin duda la forma impresionante, sinuoso filo, de la que alza San Miguel derribando al dragón — en el bronce de Druet que adorna la célebre fuente, en París. Pero tiene para Sinclair otro sentido y otro uso. La espada llameante figura ordinariamente en el mobiliario de las logias masónicas y, durante las reuniones, es puesta a disposición del venerable<sup>39</sup>. Se la destina a herir la mentira y simboliza, en el lenguaje masónico, los medios del combate por la verdad. Así, por ejemplo, el masón Bonneville habla de “retomar la llameante espada” para luchar — por la pluma — contra sus adversarios<sup>40</sup>. En 1812, el masón Sinclair no puede concebirla de otro modo y la evoca al mismo tiempo que al *Bund* de Tubinga.

Precisamente durante su permanencia en Tubinga, los jóvenes formaron ese *Bund*. Éste se desarrolló y reforzó más tarde en Francfort, cuando Hölderlin, Hegel y Sinclair se encontraron otra vez reunidos. Pero cuando Sinclair, en 1812, evoca el recuerdo, incluye también a Schelling. Éste no residió en Francfort en la época en que vivieron los otros tres amigos. En consecuencia, la *Alianza* surgió antes, en Tubinga, y ofrecía desde el principio un carácter masónico. Sinclair llegó a Tubinga en octubre de 1792, mientras que Hegel abandonó esa ciudad en el otoño de 1793. Después de la partida de Hegel, Schelling permanecía aún y Sinclair podía encontrar fácilmente a Hölderlin. Se ha sostenido la opinión de que Hegel y Sinclair no habían mantenido relaciones estrechas en Tubinga<sup>41</sup>, pero ella no se acompaña de ningún argumento.

Las intenciones que impulsaban a Sinclair a adherir al *Bund* no podían haber sido completamente extrañas a Hölderlin y a Hegel. Poseemos sobre ellas algunas informaciones. Durante un proceso de alta traición contra Sinclair en 1805, su amigo y coacusado Seckendorff fue sometido a interrogaciones judicia-

<sup>39</sup> Leenhoff y Posner, *op. cit.*, col. 483.

<sup>40</sup> *La Chronique du Mois*, diciembre de 1792, p. 107.

<sup>41</sup> No puedo adoptar la opinión sostenida a menudo, según la cual Sinclair habría mantenido desde esta época relaciones estrechas y amistosas con sus camaradas de estudios de Tubinga, Hegel y Hölderlin, Schelling y Leo von Seckendorff (“Käthe Hengsberger, Isaak von Sinclair, der Freund Hölderlins”, en *Germanische Studien*, Berlín, 1920, n° 5, p. 36).

les. Éste relató —muy inoportunamente— el sueño que acariciaba con Sinclair durante sus años universitarios:

“El de una asociación de los hombres más notables de Alemania, que debían estar preparados para el hecho de que una revolución estallara en la región del Rhin”.

Recordó también el común ideal juvenil:

“El ideal de un ennoblecimiento del género humano por un grupo particular de adherentes a una masonería reformada”<sup>42</sup>.

¿Una asociación de masones “reformados”, animados de intenciones moralizadoras y democráticas? Esta definición parece corresponder bastante bien a lo que podemos saber del *Bund* del que habla Hegel en *Eleusis*. Es indudable que, al menos para Sinclair, estaba directamente vinculado a la masonería. Más adelante, nos proponemos trazar mejor el retrato de este amigo de Hegel. Por el momento señalemos que, mucho después de los acontecimientos que aquí relatamos, el canciller Metternich, ya viejo, no podía perdonar a Sinclair su actividad masónica, y

“hablaba de las vinculaciones secretas de von Sinclair de mesa redonda, de la orden masónica y de su historia de encarcelamiento en Wurtemberg, y el mismo emperador tomaba buena nota de esto”<sup>43</sup>.

Los biógrafos de Hegel señalan en general la existencia del *Bund*. Llegan hasta a suponer su carácter “secreto” (*Geheimer Bund*)<sup>44</sup>. Pero se atienen a esta vaga indicación y no llevan más lejos sus investigaciones. ¿Temen descubrir demasiado? ¿Les asusta desembocar en la francmasonería? ¿Sería tan desconsolador comprobar las relaciones de Hegel y de esta sociedad secreta?

En todo caso, ellas permiten arrojar una luz nueva en muchos aspectos de la vida y del pensamiento del filósofo. Nada nos autoriza a creer que su admisión eventual en la masonería no

<sup>42</sup> W. Kirchner, *Der Hochverratsprozess gegen Sinclair*, Marburgo, 1949, pp. 83-85.

<sup>43</sup> Bausch, citado por K. Hengsberger, *op. cit.*, p. 90.

<sup>44</sup> Haering, *op. cit.*, p. 48.

ya tenido lugar desde el período de Tubinga. Una parte de sus escritos de juventud puede entonces considerarse como inspirada en la ideología de la Orden; no se concluiría de enumerar los problemas, las ideas, las imágenes que, en ellos, reflejan las preocupaciones masónicas. Esta semejanza llega a menudo hasta el detalle y cobra a veces un carácter caricaturesco.

### El juramento

Es necesario examinar algunas palabras de *Eleusis* que podrían hacer dudar de la pertenencia de Hegel a la Orden en esta fecha.

Sin duda, reafirma vigorosamente su fidelidad (*Treue*) a la Alianza, pero al mismo tiempo la define como "una alianza que ningún juramento selló nunca". ¿No se presta acaso juramento durante la ceremonia de admisión en la masonería?

La mayoría de las constituciones masónicas preconizan el juramento sobre el Evangelio. Señalemos, sin embargo, que siempre se trata del sólo evangelio de San Juan, el preferido de los masones <sup>45</sup>, y también aquel al que Hegel otorga mayor atención <sup>46</sup>. En cuanto a la hostilidad de Hegel al juramento, ella no es accidental ni se expresa sólo en *Eleusis*. Hegel insiste, en esta época, sobre la prohibición del juramento por Cristo: "En el acto de prestar juramento, el papel más solemne corresponde a los eclesiásticos, aunque ellos conocen la prohibición explícita de Cristo al respecto" <sup>47</sup>, declara en 1794. Más tarde, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, retomará esta condenación, y ya en el esbozo preparatorio de este ensayo había comentado ampliamente todos los versículos de San Mateo que prohíben el juramento (*Mateo*, V, 33-37). Hegel desaprueba el juramento porque nos coloca en la dependencia de algo exterior y extraño a nosotros. ¡Los hombres prestan juramento sobre el Evangelio, pero el Evangelio proscribía el juramento!

Este rechazo de Hegel podría impedir todo intento de explicación "masónica" de *Eleusis*, si los masones tomaran realmente en serio el hecho de ligar su decisión a la existencia del Evan-

<sup>45</sup> Lenning, *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, Leipzig, 1901, I, p. 193.

<sup>46</sup> Nohl, *op. cit.*, *passim*.

<sup>47</sup> Nohl, *op. cit.*, p. 41.



gelio. ¿Pero es esto indudable? ¿No confieren los masones otro sentido a los objetos y a los actos? Bonneville escribe:

“Los francmasones ordinarios *jurán* por el *Evangelio*; y en esta *Sociedad Universal*, es sabido que todo se confunde, judío, musulmán, persa, franco, inglés, germano, español, romano, etcétera” <sup>48</sup>.

Además, ¿son “ordinarios” todos los masones? En la época de Hegel, ¿el gesto del juramento es aceptado por todos?

En realidad, el problema del juramento constituye, precisamente en este momento, un problema masónico. Al interesarse en él, Hegel nos muestra claramente el sentido de sus especulaciones, que se confunden con las de los francmasones de su época. En 1792, Bonneville consagra todo un capítulo de su *Esprit des Religions* a la violenta crítica del juramento, a la que vincula también la crítica de los eclesiásticos. No teme escribir:

“¡Satán toma en su trono un rey cruel, un traidor,  
al que empapa de hiel para formar un sacerdote!  
¡Un hacedor de juramentos!” <sup>49</sup>.

La crítica hegeliana no es tan arrebatada. Pero no por ello deja de ser semejante, en cuanto al fondo, a la de Bonneville. El análisis de ésta nos ayudará a captar mejor el punto de vista de Hegel. Bonneville distingue —y éste es el punto importante— la promesa y el juramento. El juramento comporta una garantía religiosa o una condición heterónoma: aniquila la autonomía humana. Bonneville no utiliza esos términos kantianos pero, como Hegel, piensa en las realidades que designan. El juramento degrada la dignidad del hombre y suprime su libertad. La promesa, en cambio, sigue siendo puramente humana.

Para ilustrar esta idea, Bonneville relata una anécdota: el cardenal Colonna, en el curso de una investigación, hacía jurar a todos los testigos, entre los cuales se encontraba Petrarca. Al llegar su turno, le dijo el cardenal cerrando el *Evangelio*: “En cuanto a vos, Petrarca, vuestra palabra me basta” <sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Bonneville, *La Bouche de Fer*, París, 1790, p. 117.

<sup>49</sup> Bonneville, *L'Esprit des Religions*, París, 1792, *Appendices*, p. 17.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 18.

Bonneville había proclamado primero:

“Nunca amé los juramentos.

Joven, no hagas juramentos insensatos,

cuando un hombre libre ha prometido, eso basta”<sup>51</sup>.

Opone pues muy netamente el juramento a la promesa y su crítica del primero se acompaña de un elogio de la segunda. La condenación del juramento no conduce en absoluto para él a un debilitamiento de los lazos espirituales entre los hombres. Al contrario! Lo que Bonneville reprocha al juramento, tal como lo entiende, es justamente la desvalorización de la promesa. Los “hacedores de juramentos” consideran la promesa como insuficiente y la denigran. No les basta la palabra dada y la desprecian. Pero al hacerlo, desprecian también al hombre que da simplemente su palabra:

“Quisieron que un juramento fuera más sagrado que una promesa y enseñaron que se podía prometer ligeramente, impunemente... A continuación se habló de reservas mentales”<sup>52</sup>.

El juramento enajena al sujeto mientras que la promesa se funda en él. Encontramos aquí el pensamiento mismo de Hegel. Sería incomprensible que éste pudiera proclamar su fidelidad (*Treue*) a “una alianza que ningún juramento selló nunca”, si no se distinguiera netamente del juramento vinculado a algo exterior, la promesa o la palabra dada, nacida del sujeto libre, única base sólida de una alianza espiritual viviente.

En *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel comenta largamente la condenación del juramento por Cristo:

“En una afirmación bajo juramento, se vincula la representación de la acción cumplida o futura a algo divino: la unión de la palabra y de la acción, la relación, el ser mismo, están sostenidos por un existente, vueltos presentes en él. La verdad del acontecimiento jurado no puede volverse visible y, a causa de ello, se le sustituye la verdad misma, Dios. Así, por una parte, se da la verdad a otro en el que esa verdad produce convicción;

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 17.

por otra parte, se excluye lo contrario de la verdad. Es inútil preguntarse en qué medida se encuentra aquí una superstición. Cuando los judíos juraban por el cielo, la tierra, Jerusalén o por su cabellera, y se dirigían a Dios por su juramento, depositaban a éste en manos del Señor, entonces ligaban a un objeto la verdad de lo que afirmaban y asimilaban las dos realidades; el lazo de este objeto y de lo que afirmaban, la igualdad de ambos, era librada por ellos al poder de una potencia extraña (*fremd*). Así, Dios es puesto como poder sobre la palabra y este lazo debe fundarse en el hombre mismo. El acto afirmado y el objeto por el cual es afirmado están así encadenados recíprocamente, de suerte que si uno es suprimido, también el otro es negado, suprimido en la representación. De este modo, si la acción prometida o la realidad afirmada no es real, el objeto sobre el cual se ha jurado, el cielo, la tierra, etc., se encuentra por eso mismo negado. En tal caso, su amo debe reclamarlo, Dios debe devenir el vengador de lo que le pertenece. Jesús se opone a esa vinculación de la acción afirmada a algo objetivo, no confirma el deber de mantener el juramento y lo declara, en cambio, totalmente superfluo. Pues ni el cielo, ni la tierra, ni Jerusalén, ni la cabellera, son el espíritu del hombre, el único capaz de ligar su palabra a una acción. Aquéllos son, al contrario, bienes extraños, y la certidumbre del acto no debe estar ligada y ser depositada en algo ajeno. El lazo de la palabra y de la acción debe ser viviente, debe descansar en el hombre mismo”<sup>53</sup>.

Como en *Eleusis*, tampoco se comprendería este texto, si no se distinguieran cuidadosamente, a la manera de Bonneville, el juramento y la palabra dada. Si se tradujera la palabra *Eid* por *palabra* (o *promesa*), en lugar de traducirla por *juramento*, entonces habría que atribuir a Hegel extrañas afirmaciones sobre Jesús:

“¡Jesús no confirma el deber de mantener su palabra y lo declara simplemente superfluo!”<sup>54</sup>.

Por supuesto, Jesús no puede aceptar la falta a la palabra dada. Muy al contrario:

<sup>53</sup> Nohl, *op. cit.*, pp. 270-271.

<sup>54</sup> Hegel, *Le Christianisme et son destin*, trad. J. Martin, París, p. 38.

"Contentaos con decir: sí, sí; no, no. Pues lo que a esto se añade, del mal procede" <sup>55</sup>.

Lo que Jesús reprueba es "lo que se añade": el juramento. El hombre libre se atiene simplemente a lo que dice, a lo que asegura y promete.

El capítulo de Bonneville sobre el juramento y el texto del *Cristianismo* de Hegel, nos ayudan pues a admitir la declaración aparentemente contradictoria del poeta de *Eleusis*: se puede permanecer fiel (mantener su palabra) a una Alianza que no reposa sobre ningún juramento. Con ello, Hegel testimonia su acuerdo con una corriente de pensamiento contemporáneo, al menos tanto como con la letra del Evangelio. Todo un movimiento de opinión, en la época de Hegel, protesta contra el uso del juramento. Hegel goza sin duda por encontrar en Jesús al mejor intérprete de lo que podríamos llamar el liberalismo masónico, pero no sólo encuentra en la lejana y antigua Palestina una aplicación concreta de su enseñanza. El historiador de la famosa logia parisiense *Les Neuf Soeurs* nos recuerda, en efecto, que "en lo que concierne al solemne compromiso contraído por los nuevos hermanos durante su admisión, el espíritu filosófico de la logia se manifiesta en una notable innovación".

Hasta ese momento, el compromiso revestía la forma del juramento y hasta era acompañado de una imprecación contra el periuro. En la *Neuf Soeurs* se estima que "la promesa de un hombre probo y libre debía bastar a los hombres respetables" <sup>56</sup>.

La logia *Les Neuf Soeurs* tiene en este punto imitadores. El *Cercle social*, fundado además por algunos de sus miembros, eliminó también el juramento de sus ceremonias. Así, cuando Goupil de Préfeln fue elegido presidente del *Cercle social*, propuso prestar juramento; pero, dice un artículo de *La Bouche de fer*, "el Procurador General (el abate Fauchet) lo rechazó con una nobleza y una majestad que propagaron una gran dignidad

<sup>55</sup> *Matthieu*, V, 37. Es posible vincular este texto de Hegel a la acusación de Stattler contra los Iluminados bávaros: "¿No habían asimilado ellos mismos una especie de Jesús de Nazareth que no enseñó a sus discípulos sino este lenguaje: 'sit sermo vester, est, est; non, non!?' Math. V, 35" (*Das Geheimnis der Bosheit des Stifters des Illuminatismus in Baiern*, p. 64).

<sup>56</sup> L. Amiablé, *Une loge maçonnique avant la Révolution française. Les Neuf Soeurs*, París, 1897, p. 34.



en la asamblea. Cuando un ciudadano tal como vos, quiere aceptar un cargo cualquiera en la asamblea, su simple declaración (dijo) basta para asegurarnos que cumplirá su promesa y nuestras esperanzas"<sup>57</sup>.

Se puede pues ser masón sin amar los juramentos. Es posible también expresar en términos masónicos la preocupación de emancipación intelectual y social. El Evangelio proporciona fórmulas aptas para traducir esas adhesiones, repulsiones y ardores.

### El "panteísmo" y sus dioses

Sabemos ahora qué comunes pensamientos y qué alianza evocaba a Hegel el recuerdo de Hölderlin. El filósofo desea restaurar esta alianza y volver a ver pronto a su amigo. Desea partir rápidamente para Francfort. Pero ese anhelo no es inmediatamente realizado. Las obligaciones sociales se le oponen. Momentáneamente desencantado, irritado por las dificultades y los obstáculos, Hegel dirigirá su pensamiento a otros objetos, elevándolo hasta la idea de eternidad:

22. Ahora, con la lentitud de lo real trata el anhelo  
que hacia ti me llevaba prestamente, por encima de ríos y montañas.  
Pero un suspiro anuncia pronto el desacuerdo y
25. las dulces visiones del sueño con él se desvanecen.  
Hacia la bóveda del eterno cielo mi mirada se alza,  
hacia ti, oh astro luminoso de la noche;  
y el olvido de todos los anhelos y esperanzas  
desde tu eternidad fluye a nosotros.
30. El espíritu se pierde en la contemplación,  
lo que llamaba 'yo' se borra,  
me abandono a lo inconmensurable,  
soy en ello, soy todo, soy sólo ello.  
Regresando, el pensamiento experimenta un sentimiento de extrañeza,
35. ante el infinito se estremece, y, asombrado,  
la profundidad de esa visión no abarca.

Estos son los versos más conocidos de *Eleusis*, los más comentados y controvertidos. Dilthey lee en ellos la confesión de un

<sup>57</sup> *La Bouche de fer*, p. 102.

panteísmo místico<sup>58</sup> que también se expresa en este otro pasaje del poema:

70. Ya el pensamiento no capta al alma que se olvida,  
perdida fuera del tiempo y del espacio, presintiendo lo infinito,  
72. luego, una vez más, alumbra la conciencia.

¿Se trata verdaderamente de panteísmo? El término mismo es muy impreciso. El panteísmo consiste en la afirmación de la unidad de Dios y el mundo. Pero Hegel, en *Eleusis*, no habla casi de Dios...

Estamos menos ante un panteísmo que ante ese naturalismo místico en el que Hölderlin se ha inspirado a menudo:

"Hacerse uno con el Todo, he aquí la vida divina, el cielo del hombre. Hacerse uno con todo lo que vive, regresar al Todo de la naturaleza en un venturoso olvido de sí mismo, he aquí la cima del pensamiento y de la alegría"<sup>59</sup>.

¿Acaso Hölderlin no había inscripto en el álbum de Hegel en Tubinga: "Profesión de fe (*Symbolum*): ên kaï pan"? ¡Y esta profesión de fe había sido tomada de Lessing quien, mezclando la audacia a la prudencia, la había calificado de *panteísta*!

Este género de panteísmo nos hace pensar aún en Rousseau y en el estado de ánimo que experimentaba a menudo, en las orillas del lago de Bienne: la impresión de un acuerdo profundo entre el hombre y la naturaleza:

"Cuanto más sensible es su alma, más se entrega el contemplador a los éxtasis que suscita en él ese acuerdo. Una ensoñación dulce y profunda se apodera entonces de sus sentidos y aquél se pierde con una embriaguez deliciosa en la inmensidad de ese bello sistema con el que se siente identificado"<sup>60</sup>.

El éxtasis de Hegel cesa rápidamente. Su eternidad sólo dura unos instantes, humildemente sometida a las leyes de la cadu-

<sup>58</sup> W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, 1905, pp. 42-43.

<sup>59</sup> Traducido según la cita de P. Bertaux, *op. cit.*, I, p. 119.

<sup>60</sup> *Ensueños del caminante solitario*. Paseo quinto.

cidad. En cuanto a la naturaleza, toda la continuación del poema va a olvidarla. Hoffmeister ha escrito que “en *Eleusis*, Hegel glorifica la inmediatez mística de la experiencia”<sup>61</sup>. Esto sólo es verdadero —y nada más que en cierta medida— con respecto a los primeros versos del poema. Hegel describirá pronto, en la *Fenomenología*, la dialéctica que disuelve la certeza sensible. Pero en su poema la abandona —si alguna vez estuvo presente— de un salto. La inmediatez sensible sólo le había dado en realidad una imagen de lo eterno. Hegel pasa pronto a otra:

37. La imaginación acerca lo eterno del espíritu,  
lo une a la figura. — ¡Bienvenida a vosotros,  
espíritus sublimes, grandes sombras,

40. la perfección, de vuestra frente irradia!  
Lo serio, el esplendor que os rodea  
no me espanta, siento que es también el éter de mi patria.

¡Sorprendente movimiento del pensar! Reconocemos ciertamente en él una doctrina que Hegel expondrá a menudo: lo eterno se encarna en figuras concretas. Pero la irrupción de esta doctrina es lo que aquí sorprende. ¿Va a respirar Hegel “el éter de su patria” en el residuo imaginativo de un puro éxtasis? ¿Por qué siente la necesidad repentina de “unir lo eterno a la figura”? ¿El astro de la noche no venía justamente a operar esa figuración? Por más efímeros que sean los cuerpos celestes, ¿no simbolizan la eternidad mejor que los hombres o los dioses, gracias a su mayor duración relativa? De la luna a las grandes sombras, la eternidad sólo cambia una vestidura duradera por hábitos frágiles.

La incoherencia de este pasaje es sorprendente, pero también, si se la examina, muy reveladora. Hegel cree quizás, en estos últimos versos, seguir simplemente el curso original de su pensar. De hecho, se ha producido una ruptura y el poema toma una nueva vía. Hegel se separa aquí de Rousseau y, parcialmente, también de Hölderlin. El éxtasis hegeliano en la naturaleza era sólo la exaltación de un instante. Nada más fugitivo, nada tan poco íntimo en Hegel, como este modo de entregarse a lo eter-

<sup>61</sup> J. Hoffmeister, *Hölderlin und Hegel*, Tübinga, 1931, p. 15.

**no:** sólo es el heredero de un paisaje y de los recuerdos en los que está atrapado.

Hegel retoma pronto su camino familiar, ¡y con qué alegría! Abandona sin lamentos la naturaleza para volver a lo que le es más querido: el mundo humano. En las "sombras sublimes" que recibe ahora, algunos quieren ver a los dioses, a los dioses griegos<sup>62</sup>. Ellos no son, quizá, sino los más grandes entre los hombres. ¡Pero poco importa! Hombres y dioses, ¿dónde está la diferencia para Hegel? Son siempre figuras humanas aquéllas ante las cuales cae en éxtasis. Hegel saluda su aparición con calor, como una liberación: "¡Bienvenida a vosotros!"... Y aun, podríamos agregar, ¡dos veces bienvenida! Pues reconocemos a Hegel cuando él reconoce a sus dioses. Su explosión de alegría revela sus preferencias. Ya no ve el lago, la luna, la naturaleza entera. Ingresa, con una emoción venturosa, en el mundo sublime del espíritu: "¡Siento que es también el éter de mi patria!". Más tarde, llegará a tratar a los astros de "erupción cutánea de la naturaleza", pero nunca se cansará de dilucidar la significación de los dioses, que coincide con la de los hombres.

## Ceres

Los dioses se aproximan en solemne cortejo y su marcha abre un instante de sagrada espera, súbitamente quebrada por una invocación luminosa... e inesperada.

43. ¡Ah! si las puertas de tu santuario se rompieran ahora por sí mismas,  
¡Oh, Ceres, tú que reinas en Eleusis!  
Ebrio de entusiasmo sentiría entonces  
el estremecimiento de tu cercanía,  
comprendería tus revelaciones,  
descubriría el sublime sentido de las imágenes, escucharía  
los himnos de los dioses en sus banquetes,
50. las altas sentencias de su Consejo.

¿Qué viene a hacer aquí Ceres? ¿Qué significa esta invocación? ¿Por qué ese lamento y esa nostalgia? Con toda evidencia

<sup>62</sup> Roques, *Hegel, sa vie, son oeuvre*, París, 1912, pp. 40-41.



ello introduce una nueva ruptura en el desarrollo del poema, pero más profunda y abrupta que las precedentes. ¡Qué extraño viaje! ¡Del lago de Bienne a Eleusis, pasando por la luna y por Francfort! Ni el romanticismo lacustre de los primeros versos, ni el recuerdo de Rousseau, ni las esperanzas amistosas y los anhelos que las acompañan, ni el éxtasis en la naturaleza, ni el desfile de las sublimes sombras, nos prometían la aparición sensacional de Ceres.

Este surgimiento no parece sin embargo haber sorprendido mucho a los lectores del poema. Sin otra inquietud, Dilthey lo vincula al panteísmo del éxtasis lunar<sup>63</sup>. Sin embargo, Hegel presentará en seguida una interpretación de los misterios antiguos que apenas concuerda con el sentimiento de disolución del yo en la naturaleza. El "panteísmo" hegeliano, en los primeros versos de *Eleusis*, consiste en una comunión sentimental con lo que vive y con lo que es, con la naturaleza sensible toda entera. En la *Fenomenología*, Hegel atribuirá a los misterios de *Eleusis* una significación exactamente contraria:

"Puede decirse a los que afirman la verdad y la certidumbre de los objetos sensibles, que deben volver a las escuelas elementales de la sabiduría, precisamente a los antiguos misterios de Eleusis (de Ceres y Baco), y que deben aprender primero el secreto de comer el pan y beber el vino. Pues el iniciado en esos misterios no llega sólo a dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta a desesperar de ellas; por una parte, cumple el anonadamiento de esas cosas y por la otra las ve cumplir ese anonadamiento"<sup>64</sup>.

¡Tampoco puede confundirse la disolución del yo en las cosas y la disolución de las cosas en el yo!

Hay que reconocer que los versos consagrados por Hegel a Ceres y a su templo no atestiguan, y desde el principio, un pensamiento del todo claro. La mayoría de los comentadores desdichados explicarlos. Sin embargo, ¿cómo evitar legítimamente detenerse en ellos? Hegel les da una importancia tan grande, que toma de ellos el título de su poema: *Eleusis*. Debe de haber una cierta relación entre el santuario de Ceres y la amistad de

<sup>63</sup> Dilthey, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>64</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, París, 1939, pp. 90-91.

Hölderlin y de Hegel, su vida espiritual, sus proyectos y, quién sabe, su instalación en Francfort.

No se encontrará ciertamente ese lazo en el cristianismo, que tiene en esta época un importante lugar en las meditaciones del joven filósofo. ¿Cómo podría dar cuenta de una invocación a la diosa pagana? Una diosa tan pagana que pierde casi su nimbo de divinidad y se confunde con la tierra... El cristiano venera una revelación distinta a la de los misterios de Eleusis y, si al fin del poema de Hegel se adivina una alusión a las religiones cristianas, debe convenirse en que ella les es muy desfavorable. Pero lo notable en *Eleusis* es más bien la ausencia del cristianismo.

¿Explica mejor el helenismo la entrada en escena de Ceres? Para justificarla, se alegará quizá la vocación misma de Hölderlin, a quien Hegel dedica su poema. El filósofo admira la Grecia clásica, que a menudo idealiza: ¿por qué no hablará de ella a Hölderlin, su cantor moderno?

El encantamiento del sueño griego sostiene la poesía de *Eleusis*. ¿Pero basta para explicarla? Rosenkranz invoca la influencia de una tradición sueva:

“Desde la época de la Reforma, la raza sueva contiene en sí el espíritu de la antigüedad unido a la interioridad profunda de la fe cristiana. Así, percibimos este elemento, a fines del siglo pasado, en *Los dioses de Grecia*, de Schiller, en su *Fiesta de la victoria*, en su *Artista*, en su *Fiesta eleusina* (1799), en su *Lamento de Ceres*, etc. Mucho antes de que Schelling hubiera engrandecido los misterios de los antiguos en su ensayo *Religión y Filosofía*, Hegel había experimentado de manera viviente (*durchleben*) la esencia de tal sabiduría esotérica”<sup>65</sup>.

De todos modos, a pesar de lo que Rosenkranz pretende hacernos creer, la Tierra Madre no se une quizá tan fácilmente al cristianismo, aun reformado. Y además, ¿por qué Schiller, Hölderlin y Hegel eligen la Tierra Madre?

Muchas imágenes helénicas vivían en el espíritu de Hegel. Pero en el poema que nos ocupa, la de Eleusis se le impone. ¿Cuáles son las causas de esta preferencia?

<sup>65</sup> Rosenkranz, “Au Hegel Leben” (*Literar-historisches Taschenbuch*, 1843, I, pp. 98-99).

Cuando reflexionamos sobre Eleusis, y a causa de una tradición quizás engañosa, nos inclinamos a pensar en el panteísmo. Esta asociación de ideas entra sin duda en juego en la inspiración de Hegel. Pero no es la única y además se oculta. A propósito de los misterios de Eleusis, Hegel no evoca explícitamente el panteísmo, pero, por el momento, lo que lo fascina en ellos es *el secreto*.

Del mismo modo, cuando un poco más tarde, en *El espíritu del cristianismo*, oponga el misterio judío al misterio eleusino, se interesará menos en el contenido de esos misterios que en la manera en que el secreto es guardado. El iniciado de Eleusis se prohíbe hablar de lo que le ha sido revelado <sup>66</sup>. El poema de Hegel exalta también esta discreción.

El tema es masónico y nos recuerda los caracteres del *Bund*. Pero, como conviene a un tema masónico, permanece a medias velado. Toda la dificultad, para quienes queremos descubrirlo, nace del gusto de los masones por la penumbra y el equívoco. Sus leyendas y sus símbolos retoman con otras intenciones y en otro contexto, otras leyendas y otros símbolos. Así, cada vez que aparecen sin sello, se puede leer a voluntad, ya sea su significación primitiva —que puede servir de coartada— o el sentido que le es superpuesto.

De este modo, no ha habido que esperar a los masones para hablar de Eleusis y escrutar sus misterios; el cumplimiento de esta tarea no implica ni una iniciación en la masonería ni aun un interés cualquiera por ella. Y, sin embargo, subsiste como objeto privilegiado de la meditación y la fantasía masónicas. Casi todas las leyendas hacen remontar el nacimiento de la masonería a los misterios egipcios y griegos. En todas las épocas resurge en ella la mística eleusina: pero particularmente en tiempos de su gran prosperidad, a fines del siglo XVIII <sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Nohl, pp. 251-252.

<sup>67</sup> Cf. Voltaire, a propósito de los misterios de la Eleusis: "Aún existe, entre los francmasones, un resto de esta antigua ceremonia" (Ensayo sobre las costumbres, en *Oeuvres*, ed. Beuchot, XV, p. 170). Lalande, en el artículo de la *Encyclopédie* consagrado a los francmasones, escribe: "Había entre los griegos usos semejantes: los iniciados en los misterios de Ceres y de la buena diosa, tenían palabras y signos para reconocerse" (*Supplément aux dictionnaires des sciences, des arts et des métiers*, París y Amsterdam, 1777, tomo tercero, p. 132).

Starck publicó en 1782 su libro sobre *Los misterios antiguos y modernos*, en el que una parte considerable, consagrada a Eleusis, intenta ligarla históricamente a los misterios masónicos<sup>68</sup>. En el estudio de Schiller sobre *La misión de Moisés*<sup>69</sup>, aparecido en *Talía* en 1791, puede leerse:

“Esas ceremonias, ligadas a esas imágenes y jeroglíficos llenos de misterios, al igual que las verdades ocultas que se encontraban depositadas en esos jeroglíficos, pueden ser comprendidas en su conjunto bajo el nombre de misterios. Estos tenían su sede en el templo de Isis y de Serapis. Fueron el modelo sobre el que se formaron, en consecuencia, los misterios de Eleusis y de Samotracia, y, en los tiempos modernos, la Orden de los francmasones”<sup>70</sup>.

En el mismo ensayo, Schiller aconseja la lectura de una obra de la que reconoce haber tomado muchos elementos: *Los misterios hebraicos o la antigua francmasonería religiosa. Dos lecciones dadas en la Logia de xxx por el hermano Decius* (Leipzig, Göschen, 1788)<sup>71</sup>. Este hermano Decius no es otro que el filósofo Karl Leonard Reinhold, al que Hegel<sup>72</sup> y Fichte, miembro en este momento de la masonería<sup>73</sup>, admiraban. Agreguemos que Wilhelm Heinse, amigo de Hölderlin<sup>74</sup>, había publicado en 1774 una novela masónica: *Laidion o los misterios eleusinos*<sup>75</sup>. Hemos mostrado ya suficientemente el interés de los masones —y entre ellos los más conocidos de Hegel— por Eleusis.

¿Qué es pues lo que los atrae en estos misterios? Como Hegel en su poema, se muestran más atentos al rigor de la discreción que al contenido del secreto. Admiran el silencio de los iniciados. Al publicar su *Historia de la francmasonería* en 1861, Findel

<sup>68</sup> Cf. J. Blum, *Starck et la querelle du cryptocatholicisme*, París, 1912, p. 58.

<sup>69</sup> Schiller, *Die Sendung Moses*, *Werke*, herausgegeben von Bellermand, t. 14, pp. 392-417.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>72</sup> *Briefe*, I, p. 12. Carta de Noël, 1794, a Schelling: “Nada efectivo saldrá (de Tubinga) mientras alguien como Reinhold o Fichte no ocupe una cátedra”.

<sup>73</sup> Cf. Javier Léon, *Fichte y su tiempo*.

<sup>74</sup> Cf. Bertaux, *op. cit.*, II, p. 73; Claverie, *op. cit.*, p. 195.

<sup>75</sup> *Laidion oder die eleusischen Geheimnisse*, 1774.



la dedicará, entre otras, a una logia de Bayreuth que lleva un nombre significativo: *Eleusis zur Verschwiegenheit*<sup>76</sup>. Traduciremos libremente: *Eleusis en el secreto bien guardado*, fórmula útil para expresar la intención hegeliana, que nos parece aquí profundamente masónica.

Aun suponiendo que Hegel no hubiera sido ya adepto de la masonería en 1796, que no se hubiera interesado desde dentro, ¿habría podido acaso ignorar los elementos de su simbolismo y los objetos principales de su leyenda? El combate del Iluminismo bávaro estaba lejos de haberse apaciguado. ¿Habría sido Hegel el único en ignorar lo que cualquiera leía en toda clase de publicaciones, conmoviéndose o indignándose, o aun burlándose: que el fundador del Iluminismo, en su código secreto ahora revelado a todos, había bautizado *Eleusis* a la ciudad de Ingolstadt, instituida como capital de la Orden?

En estas condiciones, nos resulta imposible que Hegel, al dar a su poema el nombre de *Eleusis*, no hubiera pensado en la masonería. Pero esta dirección de su pensamiento va a ser atestiguada por los versos que se citarán a continuación.

### La profanación

Hegel acaba de manifestar su amargura por no poder ser iniciado directamente en los misterios griegos y, en consecuencia, por su incapacidad de "descubrir el sentido sublime de las imágenes". ¿Qué podría significar tal duelo fuera de la ideología masónica? No puede tratarse ni de imágenes griegas (*Eleusis* no ha dejado ninguna) ni de imágenes cristianas (a menos que se les atribuya un sentido oculto). ¿Bajo qué forma podría imaginarse, en una perspectiva puramente cristiana o en el clima de la simple mitología griega, esta suprema sabiduría cuya revelación se lamenta Hegel de no haber recibido?

El sentimiento de esta frustración conduce a Hegel a proferir una acusación: si en adelante los dioses no se revelan más a los hombres (¡olvida enteramente la revelación cristiana!), es a

<sup>76</sup> Findel, *Geschichte der Freimaurerei*, Leipzig, 1861. Esta logia fue fundada en 1860. Muchas logias han llevado o llevan aún el nombre de *Eleusis*.

causa de una profanación que los irrita. El pensamiento de Hegel se desarrolla aquí extrañamente:

51. Pero tus pórticos se han vuelto mudos, ¡oh diosa!  
 El círculo de los dioses regresa al Olimpo  
 huyendo de los altares consagrados,  
 y el genio de la inocencia, que los había atraído por su encanto,  
 55. ha huido de la tumba de la humanidad profanada.

¿Cuál es el horrible crimen que ha expulsado a los dioses? ¿Qué profanación desconsuela así al genio de la inocencia? Se teme adivinarlo. ¿Hay que pensar en el establecimiento y la propagación del cristianismo? Difícilmente habría dado Hegel a su "resentimiento" contra éste una coloración tan cruda. ¿O más bien conviene recordar la leyenda masónica de la muerte de Hiram? Hipótesis por cierto audaz. ¿Pero hace falta menor audacia para insinuar que Hegel, en estos cinco versos, no ha querido decir nada<sup>77</sup>?

Cualquiera que sea esta profanación, impide en adelante una iniciación directa en los misterios de Eleusis. La sabiduría suprema no será más comunicada a nadie desde afuera. Hegel denuncia ahora la vanidad de ciertas tentativas de recobrar el secreto perdido:

56. La sabiduría de tus sacerdotes<sup>78</sup> calla, de las santas iniciaciones ni un eco  
 para nosotros se ha salvado. Vanamente se esfuerza  
 la curiosidad de los que buscan, no su amor  
 a la sabiduría (pues sólo la curiosidad los mueve

<sup>77</sup> Este vocabulario es típicamente masónico: secreto, consagración, profanación, Alianza, etc., todos estos términos se encuentran en los escritos masónicos de la época (ver, por ejemplo, *la Sendung Moses*, de Schiller, *op. cit.*, pp. 401 a 405; o los diversos escritos de Bonneville; y el himno de Guérault, *Coro de los Iniciados en los misterios de Eleusis*, traducción alemana en *Minerva*, 1792, p. 94). Señalemos que en 1795, mientras Hegel se encontraba constantemente en Suiza, las *Contributions à l'histoire de la Révolution française*, animadas por Usteri y Celsner, publicaban *Au 15 juillet 1790*, un himno masónico "cantado en un círculo de amigos", totalmente impregnado de esta terminología y de sus sentimientos (febrero 1795, pp. 377-379).

<sup>78</sup> Todavía una fórmula muy masónica: ver la dedicatoria de *Minerva* (arriba, pp. 23-24) y la intervención de los sacerdotes de la sabiduría en la pieza de Guérault (arriba, p. 213).

60. y a ti sabiduría te desprecian). Para poseerte buscan hondo  
 las palabras que hubieran grabado tu significación sublime.  
 ¡En vano! Sólo ceniza y polvo han alcanzado  
 donde tu vida les será negada para siempre.  
 Se complacen sin embargo en el lodo y en lo inerte
65. eternamente muertos, contentos con tan poco. Todo ello para nada.  
 Ni un signo de tus fiestas, ni un rastro de una imagen ha quedado.

¿A quién apuntan estos violentos reproches? ¿Quiénes son los que se complacen en el polvo y en la muerte? Bertaux piensa que, en este pasaje de *Eleusis*,

“Hegel lamenta la sabiduría griega perdida y deplora que Eleusis sólo suscite la curiosidad de los arqueólogos y no de aquellos que buscan la sabiduría”<sup>79</sup>.

Sin embargo, es difícil creer que Hegel se vuelva con tanta aspereza contra los amantes de la arqueología griega y, en general, contra los puros eruditos, aun cuando no les ahorra por cierto sus críticas. Pero su cólera maltrata aquí a personajes más nítidamente determinados.

Lo que Hegel lamenta no es la sabiduría griega misma en su positividad. No sufre por ignorar lo que tenía lugar en el templo de Eleusis durante las célebres sesiones de iniciación. Cree por otra parte saberlo. No aspira con nostalgia a reencontrar esas creencias particulares a las que se abandonaban las multitudes griegas de la bella época. No podemos seguir a Haym cuando declara que el poema de Hegel “es un himno a la diosa de Eleusis, una elegía sobre la desaparición de una bella creencia, una protesta contra la prosa de la *Aufklärung*”<sup>80</sup>.

¿Desea realmente Hegel escuchar la palabra de los sacerdotes antiguos? Sabemos lo que piensa de ellos: ¡castrados! Mostrará pronto cuál es su valoración de las revelaciones de Eleusis, del contenido histórico de los misterios —“aprender el secreto de comer el pan y beber el vino”<sup>81</sup>—, pues, en la *Fenomenología*, agregará a este respecto:

<sup>79</sup> P. Bertaux, *op. cit.*, II, p. 73.

<sup>80</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, p. 38.

<sup>81</sup> Nohl, p. 250, n.º 1.

"Los mismos animales no están excluidos de esta sabiduría, más bien se muestran profundamente iniciados en ella; pues no permanecen frente a las cosas sensibles como si fueran en sí, sino que desesperan de esa realidad y en la absoluta certidumbre de su nada, la atrapan sin más y la consumen. Y la naturaleza entera, como los animales, celebra esos misterios a todos revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles" <sup>82</sup>.

La interpretación moderna de los misterios eleusinos coincide además con la de Hegel: la iniciación consistía sin duda en la simple presentación de los actos humanos más naturales y, por ejemplo, en la exhibición y consumición de una espiga de trigo cosechada <sup>83</sup>.

En *Eleusis*, Hegel apenas piensa en la fe de los antiguos griegos y la fe que lo atrae no es la de la Eleusis real, sino la que Eleusis simboliza a sus ojos. Así, no quiere a los arqueólogos que excavan el suelo del Áica ni lamenta la desaparición de los espectáculos organizados por el Gran Sacerdote.

¿No asimila entonces la doctrina oculta de Eleusis a la mística del cristianismo primitivo? Bajo el velo simbólico, protestará de una manera familiar a la época, contra los que pretenden definir y preservar, en la religión, la letra —que mata— en detrimento del espíritu —que vivifica. La divinidad no se entrega "en signos y palabras" <sup>84</sup>. Hölderlin ha denunciado, en una carta a su amigo, a los "sepultureros" (*Totengräber*) de Tübinga. La condena de un cristianismo fijado en su positividad no abandona ciertamente el pensamiento del poeta de *Eleusis*. Pero sólo interviene de un modo accesorio. Pues el texto alcanza una cierta precisión y mal se ve cuál sería el lazo que une la exégesis cristiana a la elucidación de las iniciaciones griegas, a la adoración de la sabiduría pagana.

En realidad, Hegel plantea un problema muy general. De ninguna manera, piensa, la verdad se encuentra cristalizada en fórmulas o grabada en signos, como si fuera una moneda. Exclama a menudo, con Lessing:

"...als ob  
die Wahrheit Münze wäre!" <sup>85</sup>.

<sup>82</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, París, 1939, I, 90-91.

<sup>83</sup> A. Bonnard, *Civilisation grecque*, Lausanne, s.d., I, p. 161.

<sup>84</sup> Nohl, *op. cit.*, p. 68.

<sup>85</sup> Lessing, *Nathan el Sabio*, III, 6: "¿Como si la verdad fuera moneda!"



Quiere enfriar el intempestivo ardor de todos los buscadores de moneda, pero dirige sus proyectiles a algunos más especialmente. Las salpicaduras alcanzan también a los arqueólogos helenistas y a los exégetas cristianos, pero ¿quién sirve de blanco? Fácilmente se adivina ahora que Hegel piensa en la masonería y que lucha contra ciertos masones.

No atestigua en esto ninguna originalidad. Beyerlé, en su *Ensayo sobre la masonería*, había condenado antes que Hegel la "curiosidad del buscador". Al analizar las diversas preocupaciones de sus hermanos en masonería, distinguía

"dos clases de curiosidad; la primera, respetable, es el deseo de conocer y aprender las cosas que pueden contribuir a la felicidad; la segunda es el deseo impaciente y frívolo de conocer por la sola satisfacción de conocer".

Y agregaba:

"Se encontrará en Plutarco un extenso capítulo sobre la curiosidad condenable, que sería muy útil leer a muchos recipiendarios" <sup>86</sup>.

Hegel acepta esta distinción familiar a cierta corriente masónica de opinión. La volverá a encontrar, según parece sin disgusto, en la carta que le dirigirá Duboc, mucho más tarde, en 1822:

"Es ingrato entrar en relación con gente que posee más curiosidad que verdadero amor a la verdad..." <sup>87</sup>.

Hegel había podido encontrar ya esta idea en los escritos de un hombre a quien admiraba profundamente, Lessing. El amor de Hegel por Lessing igualaba al menos el que sentía por Rousseau. En el seminario de Tubinga, atestigua uno de sus condiscípulos, "se encontraba a Hegel siempre ocupado en leer a Rousseau" <sup>88</sup>. Pero esta ocupación no era tan exclusiva y otro condiscípulo, Schelling, califica a Hegel de "familiar a Lessing" <sup>89</sup>. De hecho, Hegel cita a Lessing con predilección y lo aprueba siempre calurosamente. La sabiduría de Nathan acom-

<sup>86</sup> *Op. cit.*, I, p. 185.

<sup>87</sup> *Briefe*, II, p. 320. Carta nº 420.

<sup>88</sup> Leutwein, citado por Haering, *op. cit.*, p. 52.

<sup>89</sup> "*Der Vertraute Lessings*". Carta del 4 de febrero (*Briefe*, I, p. 21).

pañá y asiste al poeta de *Eleusis*. Y más aún la sabiduría de Lessing, que no está puesta por entero en *Nathan el Sabio*. Hegel ha leído las otras obras del maestro. No es concebible que haya desconocido *Ernst y Falk, diálogos para francmasones*<sup>90</sup>. *Eleusis* retoma muchas ideas de esos diálogos.

El francmasón Falk reprocha a Ernst haberlo incitado a "admitir" ser arrastrado a falaciosas búsquedas sobre el origen de la Orden. Ernst no ha encontrado nada seguro y, al confesar su desilusión, Falk le responde: "En esto veo que tú ya has trabajado *en los sepulcros de nuestros predecesores*"<sup>91</sup>. ¡He aquí al buscador que se complace en lo muerto! Ernst se adhiere aún a la esperanza de encontrar igualmente algunas verdades en los datos que su búsqueda le ha permitido acumular. Las evoca sucesivamente solicitando la apreciación de Falk. Éste las rechaza a todas con desdén: no es más que polvo (*Staub*, emplea el mismo término que Hegel en *Eleusis*). Escuchemos un instante a ambos interlocutores, pero abreviemos las largas preguntas de Ernst para retener sobre todo las breves respuestas de Falk:

"E. — Pero ese pasaje en...

F. — ¿En Londinopolis? ¿Realmente? ¡Polvo! (*Staub*)

E. — ¿Y el acto del Parlamento bajo Enrique IV?

F. — ¡Polvo!

E. — ¿Y los grandes privilegios [...]?

F. — ¡Polvo!

E. — ¿Y Locke [...]?

F. — ¡Polvo y nada más que polvo!"<sup>92</sup>

Polvo, he aquí lo que recogen aquellos que no han comprendido el verdadero sentido de la masonería y, más generalmente, la verdadera naturaleza de la verdad. Lessing recusa todas las leyendas masónicas y condena la vana curiosidad histórica. Quizás Hegel haya lamentado también que el autor de los *Diálogos* formule a su turno una nueva hipótesis sobre el origen de la Orden, despojada de todo elemento maravilloso, es cierto, pero

<sup>90</sup> Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, Wolfenbüttel, A) Tres primeros diálogos, 1778; B) Continuación, 1790.

<sup>91</sup> *Op. cit.*, *Quatrième Dialogue*, p. 7. El subrayado es de Lessing.

<sup>92</sup> *Quatrième Dialogue*, pp. 39-41.

igualmente injertada en aventuradas consideraciones etimológicas<sup>93</sup>. . . La doctrina de los *Diálogos* no deja de ser por esto menos clara. Lessing se constituye como promotor de una masonería que “en el fondo no reposa en vínculos exteriores que tan a menudo degeneran en reglamentos civiles, sino, al contrario, en el sentimiento de espíritus que simpatizan mutuamente”<sup>94</sup>. ¿No reconocemos en esta definición al *Bund* de los estudiantes de Tubinga?

Lo admirable es que Lessing, en realidad, dirige a una cierta manera de concebir la masonería las mismas críticas que opone a una cierta manera de comprender la religión. En los dos casos, rechaza los dogmas fijados, las prescripciones exteriores, el ritual muerto. Desconfía de los símbolos y teme la reificación del pensamiento: “Esas palabras, signos y usos no son la franc-masonería”<sup>95</sup>.

Las ideas de Lessing ejercieron una gran influencia sobre la masonería alemana, y principalmente sobre esos grandes pensadores que adhirieron a ella después de él. Esas ideas pertenecen al movimiento que llamamos masonería liberal, como las de Beyerlé que, por su parte, decía

“que los hermanos masones, al querer conocer el fin de la masonería en lugar de levantar el velo que la oculta, buscaron adivinarlo por los emblemas pintados sobre ese velo; ocurrió así que casi todos se equivocaron en la explicación ilusoria de esos mismos emblemas; de ahí el nacimiento de sectas masónicas”<sup>96</sup>.

Lessing veía en la masonería un instrumento de ese “cosmopolitismo” (*Welthürgerium*) que seduciría a los tres amigos, Hölderlin, Hegel y Schelling, en su juventud.

En los *Diálogos*, va muy lejos en este sentido y, contra la opinión de algunos hermanos, propone admitir a cualquiera en la masonería, “sin distinción de religión, sin distinción de condición civil (*Bürgerlicher Stand*)”<sup>97</sup>. Se opone incluso a la exclusión de los judíos, obreros y valets<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> Fin de los *Diálogos*.

<sup>94</sup> *Quatrième Dialogue*, p. 36.

<sup>95</sup> *Dialogues*, I, p. 17.

<sup>96</sup> *Essai sur la Maçonnerie*, I. Prefacio, p. XXX.

<sup>97</sup> Lessing, *op. cit.*, I, pp. 88-89.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, IV, p. 24.

Cuando, en una carta a Schelling, Hegel le recuerda su fidelidad al *Bund*, resume así el ideal:

“Razón y libertad son nuestra divisa (*Losung*) y la Iglesia invisible nuestro punto de encuentro”<sup>99</sup>.

También la idea de *Iglesia invisible* pertenece a Lessing. La toma sin duda del lenguaje teológico, pero la aplica a la masonería, a la que concibe como el lazo viviente de adeptos que experimentan los mismos sentimientos y comunican en el mismo ideal. Desde que se encarna o realiza, éste se ensucia y se pierde. Para evitar tal degeneración, es forzoso guardarlo siempre vivo en el corazón y sólo allí. Sin embargo, Lessing sospecha de la eficacia de un ideal desencarnado. Una *Iglesia invisible* no puede cambiar el destino de los hombres del que no quiere desinteresarse: se trata precisamente de ellos, de su felicidad, de su libertad, de su acceso a la perfección.

Puesto que la verdadera religión, la Iglesia invisible de Cristo (*Religion Christi*), se ha degradado y pervertido en la religión cristiana (*Christliche Religion*)<sup>100</sup>, es preciso resucitar una Iglesia invisible. La masonería la proveerá. Pero, al ser un grupo humano que obra en el mundo real, ¿cómo podría rehusar realizarse y no desear esta realización? Lessing comprende tal necesidad. Intenta reconciliar las exigencias opuestas a las que la verdadera Iglesia, según él, debe someterse, y no llega en este sentido sino a una conclusión paradójica. Para hacer sentir a Ernst lo que es la auténtica masonería, Falk le habla primero de los hombres animados por el ideal cosmopolita y le sugiere luego: “¿Y si esos hombres no siempre vivieran en una dispersión inoperante, en una *Iglesia invisible*?”<sup>101</sup>. Está visto, para Lessing la *Iglesia invisible* que es en realidad una *Iglesia a medias visible*, es la masonería tal como él la concibe, la masonería ideal. Una Iglesia escondida.

El *Bund* de los jóvenes *Stiftler* intenta volverla efectiva. No podrá escapar al destino de las ideas y de los grupos humanos, a pesar de las protestas que Hegel alza en *Eleusis* contra la bús-

<sup>99</sup> *Briefe*, I, p. 18.

<sup>100</sup> Lessing, *Die Religion Christi*.

<sup>101</sup> Lessing, *Ernst und Falk*, p. 68. El subrayado es de Lessing.



queda arqueológica y la curiosidad histórica vana, contra las cosas "muertas" donde no puede encarnarse la sabiduría, contra los signos e imágenes, los juramentos y dogmas. ¿Acaso no ha elegido ya una divisa (*Losung*), fórmulas y un programa? A su turno, degenerará en "reglamentos civiles" y, en poco tiempo, Sinclair podrá estigmatizar la "traición" de Schelling. Tal es el peso de la objetividad.

### El ideal masónico

Hasta el momento, en *Eleusis*, Hegel exalta un ideal viviente que en vano se buscaría en piedras o palabras, como si pudiera fijarse, y que seguirá siendo un secreto en la medida en que rechaza todo vínculo con algo contingente. ¿No es ese secreto como el arquetipo de aquel que los masones afectan guardar tan celosamente? Hegel emplea el lenguaje de éstos para intentar definirlo:

67. La hondura del inefable sentimiento, la riqueza de la sublime doctrina  
aparecía al iniciado tan sagrada  
que signos desecados podían sólo serle indignos.
70. Ya el pensamiento no capta al alma que se olvida,  
perdida fuera del tiempo y del espacio, presintiendo lo infinito,  
luego, una vez más, alumbra la conciencia.  
Quien de esto quería hablar al otro  
hablaba la lengua de los ángeles y sentía indigentes las palabras.
75. Se espantaba de haber pensado tan mezquino lo sagrado, de verlo así  
empequeñecido  
por los nombres. El discurso parecía un pecado  
y estremeciéndose <sup>102</sup> callaba.

Ciertamente, estos versos pueden no sólo corresponder a la masonería. Se percibe en ellos el eco de los reproches que Lessing dirige habitualmente a la religión positiva: "La letra no es el espíritu... y la Biblia no es la religión" <sup>103</sup>. Hegel tam-

<sup>102</sup> *Bebend*, según el texto publicado por Haering, Rosenkranz y Hoffmeister: *Lebend* (viviente).

<sup>103</sup> Lessing, *Gegensätze*, Fragmento I.

bién condena “una fe muerta, una fe de la memoria y de los labios” <sup>104</sup>.

¿Pero no existen justamente hombres “iniciados” que, como el Falk de Lessing, renuncian a la expresión y mantienen secreto su ideal? Pueden vincularse útilmente los últimos versos de Hegel citados con esta declaración de Bonneville: “Que el masón que ha ascendido al último grado hable a su antojo de las ceremonias: pero que lo que calle, sea siempre lo sagrado” <sup>105</sup>.

Como Lessing, Hegel intenta justificar de un modo especulativo lo que otros podrían considerar una simple precaución práctica o un rito desprovisto de interés. Jugando con el doble sentido de la palabra alemana *können* (ser capaz de-tener el derecho de), Lessing declaraba que el ideal de los masones es “algo que hasta quienes lo saben no pueden (*können*) decir” <sup>106</sup>. Los masones avisados se callan, al igual que los iniciados de Eleusis. También Falk usa un procedimiento notable para sugerir a Ernst ese ideal masónico que no puede comunicarle. ¡Un procedimiento que ha conocido antecedentes prestigiosos! Por sus preguntas y respuestas reticentes, incita a Ernst a elaborar por sí mismo un puro ideal de humanidad racional, un puro ideal cosmopolita. A la manera socrática o malebranchiana, se hace monitor más que instructor. Falk practicará esta mayéutica el mayor tiempo posible. Y sólo bautizará el ideal después de que haya sido determinado por el mismo Ernst: este ideal de pura razón, de los hombres que trabajan efectivamente para su cumplimiento.

Falk obedece lo más posible al deber de discreción que el iniciado se impone porque sabe que “eso no puede decirse”. Hegel agregará: “ni aun hablando la lengua de los ángeles”. Falk no entrega el ideal masónico bajo la forma de “dogmas” o “signos desecados”. En un texto anterior a *Eleusis*, Hegel había comparado a Sócrates y a Jesús en lo que concierne a la forma exterior de su enseñanza. Y podía entonces comprobar que Sócrates “no había dejado signos masónicos (*maurerische Zeichen*)” <sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Nohl, *op. cit.*, p. 59.

<sup>105</sup> Bonneville, *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie*, Londres, 1788, I, p. 68. El subrayado es de Bonneville.

<sup>106</sup> Lessing, *Ernst und Falk*, I, p. 18.

<sup>107</sup> Nohl, *op. cit.*, p. 34.

¡Hemos aquí! Después de Lessing, Hegel sueña con una imposible masonería socrática:

“Ha habido ciertamente socráticos pero nunca una corporación (*Zunft*), que se distinguiría, como los masones, por el martillo y la llana”<sup>108</sup>.

Así Lessing y Bonneville, entre otros, querían purificar la masonería de sus emblemas, reglamentos e instituciones positivas. Reencontramos la paradoja de una Iglesia invisible que es necesario sin embargo instaurar visiblemente. En un pasaje de la *Positividad de la religión cristiana*, Hegel opone el miembro de una “secta filosófica” que entra libremente en el reino de la moralidad en “la Iglesia invisible”, al miembro de una “secta positiva”, obligado a obedecer a deberes distintos de los que se impone a sí mismo<sup>109</sup>. Pero la “secta filosófica” misma, ¿conseguirá preservarse de toda positividad?

En la época de *Eleusis* y aún antes, Hegel se ha planteado pues el problema de las relaciones entre el socratismo y la positividad, aplicándolo al caso particular de la masonería. Una asociación de ideas se instala en su espíritu: Sócrates le sugiere, en 1795, la representación de signos masónicos. Veinte años más tarde, esta asociación de ideas no se ha disuelto. En su *Introducción al curso de Berlín sobre la historia de la filosofía*, vuelve a hablar del simbolismo masónico. Lo compara entonces muy naturalmente a los misterios de Eleusis y luego evoca a Sócrates<sup>110</sup>...

Pero volvamos todavía a Falk. Es el artesano de esta masonería ideal, que no puede ser dicha. También comprende especulativamente la interdicción masónica de descubrir el secreto. Ésta se dirige a los masones imperfectos, a los que no han comprendido que el ideal es indecible. Presuntuosos, se imaginan haber descubierto el secreto y pretenden traducirlo en palabras: se les prohíbe divulgar esos productos despreciables de su imaginación. Existen pues los que se callan porque, como Falk —y para retomar los términos hegelianos—, “se espantan de haber pensado tan mezquinamente lo sagrado y de verlo empujarse”.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>110</sup> *Geschichte der Philosophie, Einleitung*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1940, pp. 55-56 (trad. Gibelin, pp. 57-58).

cido por las palabras”; luego, aquellos que permanecen lejos del ideal y que hablarían torpemente, si el secreto no les fuera impuesto desde fuera. Hegel desarrolla ese tema, pero en la puesta en escena de *Eleusis*:

78. Lo que a sí mismo se prohibía el iniciado, una sabia ley  
lo prohibía a los espíritus más pobres: divulgar  
80. lo visto, sentido y escuchado en la sagrada noche,  
para que el ruido de su escándalo no perturbara también al excelente  
en su recogimiento; para que su hueca charla  
83. no irritara a aquél con lo sagrado...

La imagen de “Eleusis en el secreto bien guardado”, no ilustra de un modo feliz este propósito? ¿En qué se convertiría el ideal en las aventuras de un buhonero desvergonzado? Se pervertiría, se transformaría en su contrario, se convertiría en una religión positiva. Hegel describe esta corrupción de lo sagrado y, en la ocasión, desata “su resentimiento contra el cristianismo histórico”<sup>111</sup>.

Habría que impedir hablar a los “espíritus más pobres” para que lo sagrada no sea

- ...en el barro pisoteado, al punto de confiarlo a la memoria,  
85. la mercancía y el juguete del sofista  
por unos pocos óbolos vendido  
o el manto del hipócrita elocuente, o hasta  
el castigo para el gozoso niño. Que al fin  
no se vuelva tan vacío que sólo halle las raíces de su vida  
90. en el eco de lenguas extranjeras.  
Tus hijos, diosa, no arrastran tu honor con avaricia  
por calles y mercados; ellos lo guardan  
en el íntimo santuario de su corazón<sup>112</sup>.

Nada de esto está muy bien dicho, incluso en el original alemán. Pero el pensamiento permanece claro, al menos para quienes

<sup>111</sup> P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina, 1953, p. 116, nº 1.

<sup>112</sup> Cf. Bonneville, “...examinemos pacientemente lo que se considera sagrado en el silencio del santuario interior” (*Les Jésuites chassés de la Maçonnerie*, p. 41). Los “hijos de Ceres” pueden ser asimilados a los “hijos de la Tierra” que identificaremos en el capítulo siguiente.



conocen las obras de juventud de Hegel. El filósofo acumula aquí todas sus quejas contra el pensamiento cosificado y contra la religión positiva. La mayoría están tomadas de Lessing pero se perciben asimismo acentos fichteanos en esta exaltación de un ideal que rechaza toda representación.

Hegel no perdona a las religiones positivas “enseñar” el ideal y el amor, inculcar catecismos, apoyarse en tratados de teología. Se rebela contra el pensamiento de que se pueda imprimir a bastonazos la idea de lo sagrado en el espíritu de los niños. Vuelve a menudo sobre este tema. Sin duda, ha sido muy impresionado por la cruel escena del patriarca, en *Nathan el sabio*:

“...Denn ist  
Nicht alles, was man Kindern tut, Gewalt?  
Zu sagen: ausgenommen, was die Kirch  
An Kindern tut!” <sup>113</sup>.

Aparentemente buen luterano, Hegel tampoco admite el uso religioso de la lengua latina (“el eco de lenguas extranjeras”) y denuncia repetidas veces la avidez de los clérigos, el comercio de los actos religiosos. Se coloca en defensor de la fe pura, del ideal sin transacciones y piensa en la posibilidad de preservarlos en una masonería “a lo Lessing”.

¿Un ideal tan etéreo puede mantener a los hombres juntos? ¿Qué ligará a los iniciados mutuamente, si faltan los signos, las palabras y los ritos? Lessing llevaba muy lejos el desprecio del formalismo y de la materialidad masónicos. Al ver en la masonería ante todo una comunidad espiritual (*¡la Iglesia invisible!*), Falk declaraba a Ernst, adelantándose a que éste estuviera decidido a solicitar su iniciación:

“Esta explicación, esta iluminación te volverá sereno y feliz, aun sin que lleves el nombre de francmasón” <sup>114</sup>.

Hay “admitidos” (*Aufgenommen*) —en el estilo masónico francés: “iniciados”— que son en el fondo masones menos verdade-

<sup>113</sup> Lessing, *Nathan el Sabio*, IV, 2. “¿Pues no es violencia todo lo que se hace a los niños? Es decir, exceptuada la Iglesia”. Ver, a este respecto, Nohl, *op. cit.*, pp. 11, 42, 183, etcétera.

<sup>114</sup> Ernst und Falk, I, p. 81. El subrayado es de Lessing.

ros que los profanos. Hay profanos que son mejores masones que ciertos iniciados, "pues se puede ser algo sin llevar el nombre" <sup>115</sup>. En *Nathan el Sabio*, Lessing había advertido que "lo que se es y lo que se debiera ser no son dos cosas que van juntas en el mundo" <sup>116</sup>. Se reconoce en esto el origen de un pensamiento al que nos abandonamos a menudo, a propósito de la pertenencia de alguien a una u otra religión positiva o a ninguna. Recordemos un momento patético del drama de Lessing:

"Klosterbruder: ..... Nathan! Nathan!  
Ihr seid ein Christ! Bei Gott, Ihr seid ein Christ!  
Ein besserer Christ war nie!  
Nathan: ..... Wohl uns! Denn was  
Mich euch zum Christen macht, das macht Euch mir  
Zum Juden!" <sup>117</sup>.

Esta comunión de la diversidad de los hombres en la unidad del ideal, este desprecio de las contingencias históricas, deben mucho a la *Aufklärung*. Pero bien se ve cuál es el peligro de que amenazan a las religiones positivas, las sociedades secretas y las "Alianzas" fundadas por jóvenes seducidos por la masonería. La amenaza principal es la de disolución.

Hegel no se asusta aún de esos peligros que descubrirá quizá sólo más tarde. En este momento, para él, los verdaderos iniciados, los verdaderos masones, los masones reformados, no se reconocen esencialmente por su nombre, por sus emblemas o por sus costumbres, aunque todo esto pueda jugar un papel auxiliar. Los verdaderos iniciados son aquellos que, cualquiera sea su origen o su condición, se esfuerzan por vivir según un alto ideal de humanidad, ideal que es preciso incorporar a algunas reivindicaciones sociales y políticas.

Lessing le ha inspirado esta actitud. En ella se resume toda la doctrina de los *Diálogos*. Pero Lessing sentía claramente la fragilidad de un ideal que se mantiene puro de toda realidad.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>116</sup> *Nathan el Sabio*, V, 4.

<sup>117</sup> *Ibid.*, IV, 7. "¡Fraile Nathan! ¡Sois un cristiano! ¡Por Dios! ¡Sois un cristiano! ¡No ha habido nunca mejor cristiano! Nathan: tanto mejor para nosotros. ¡Pues lo que me hace cristiano para vos es lo que os hace judío para mí!"

Hegel comparte sus temores y también, como acabamos de ver, su optimismo y adopta su manera de conservarlo. Continúa dirigiéndose a Ceres, cuyo honor era guardado por sus hijos bien oculto "en el santuario de su corazón" y exclama:

95. Por eso no vives en sus labios.

Te honran con su vida y vives en sus actos.

También yo esta noche te percibo, divinidad santa.

Eres tú quien me revela la vida de tus hijos,

tú a quien presiento como el alma de sus actos.

100. Tú eres el espíritu elevado, la fe leal

que, como Divinidad, aunque todo perezca no se inclina.

Este final del poema muestra, mejor aún que el resto, que el pensamiento de Hegel no se adhiere a la Ceres de las antiguas creencias griegas. Precisamente, esta divinidad se ha "inclinado" delante de otros dioses en un determinado momento de la historia; y cuando "todo se perdió", cuando la civilización griega fue hundida, el templo de Eleusis compartió su destino. Como es sabido, Hegel se interrogará largamente sobre las causas y el sentido de esta catástrofe extraordinaria. Lo que ha sobrevivido es lo que Ceres simboliza y que no puede reducirse a algunas supersticiones antiguas o a algunos ritos misteriosos: la fe profunda en el ideal, la esperanza en el hombre que cultivan los masones "admitidos" o no. La vida del ideal en ellos sólo podrá ser descubierta en su existencia, gracias a sus actos (*Thaten*). Hegel repite dos veces esta palabra, como había repetido dos veces la palabra *Bund*.

Ni las palabras ni los signos revelan al masón, sólo sus actos. Falk no había podido proponer otro criterio a Ernst, preocupado de conocer a sus hermanos. Los masones, decía, se distinguen únicamente por sus actos (*Thaten*), "esos actos, esos actos elocuentes. Podría casi decir esos actos que dan gritos"<sup>118</sup>. Ernst cree conocer algunos y recuerda a Falk ejemplos de acciones filantrópicas cumplidas por logias masónicas<sup>119</sup>. Ellas parecen bastante magras y pálidas frente a la gran obra histórica del género humano: fundación de algunos orfelinatos y talleres de

<sup>118</sup> Lessing, *Ernst und Falk*, p. 25.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 25-30.

beneficencia. Así Falk las trata con desdén: son servicios que también otros pueden cumplir. ¿No hay actos que caracterizan sólo a los masones? Interrogado sobre ese punto, Falk se evade súbitamente. Había afirmado antes que “el secreto de la francmasonería [...] es lo que el francmasón no puede decir, aunque fuera posible que quisiera hacerlo”<sup>120</sup>. Pero para atenuar la decepción de Ernst y protegerse de su ironía, dará algunas indicaciones sobre los actos de los masones:

“E. — ¡Ah! ¡Ah! ¿Entonces tampoco son expresables con palabras?

F. — ¡No fácilmente! Sólo tengo la posibilidad y el derecho de decirte esto: los verdaderos actos de los masones son tan grandes, se extienden hasta tan lejos, que pueden pasar siglos antes de que pueda decirse: ¡he aquí lo que han hecho! Sin embargo, cumplieron todo el bien presente en el mundo, entiendes: ¡en el mundo! Y continúan trabajando por todo el bien que ha de producirse aún en el mundo, entiendes: ¡en el mundo!”<sup>121</sup>.

En consecuencia, masones son todos aquellos que llevan una vida ejemplar. La salvaguardia de la masonería es la acción de los masones, gracias a la cual se los reconoce. Pero, al mismo tiempo que asigna a la masonería un carácter distinto, ¿no borra Lessing todos los rasgos de la masonería positiva? Esta última, ¿corre el riesgo de disolverse? No. Sólo se transforma. Ella deviene, oculta detrás de los signos que no tienen ninguna importancia intrínseca, la comunidad secreta de todos los que, en cualquier tiempo y lugar, se unen para cumplir, cosmopolitamente, las mejores acciones.

Los iniciados de Eleusis sólo se le revelan a Hegel por su vida. Su ideal está sólo en sus actos. A causa de éstos, Hegel puede reconocer como sus hermanos a los iniciados antiguos y modernos. Su poema concluye en ditirambo.

¿Nos proporciona así *Eleusis* la confesión de la pertenencia efectiva de su autor a la sociedad secreta, gracias a una especie de indiscreción paradójica? ¿Se habría permitido Hegel un discurso que prohíbe a los otros? ¡Se sabe que la masonería no se muestra en este punto tan rigurosa! Hegel se abstiene, por otra parte, de toda declaración ruidosa y sin ambigüedad. El

<sup>120</sup> *Ibid.*, IV, p. 17.

<sup>121</sup> *Ibid.*, IV, p. 32.



poema se mantiene lo bastante equívoco como para que una buena parte de lectores se engañen; bastante equívoco también para corresponder perfectamente a las intenciones y al estilo de un escritor masónico.

Si bien puede ser leído —pero difícilmente— fuera de la perspectiva en la que nos hemos colocado, gana en cambio singularmente en claridad si se le reconocen presuposiciones masónicas y recibe de estas últimas una justificación intelectual más radical.

Agreguemos que la pertenencia administrativa a la masonería no puede parecer más importante al Hegel de *Eleusis* que al Lessing de los *Diálogos*. Lo que para ellos cuenta es, sobre todo, una perspectiva intelectual, moral y social particular, una aspiración generosa a la libertad, a la dignidad, al *Weltbürgertum*. Con toda evidencia, en este poema como en otras obras contemporáneas, Hegel se compromete a perseguir ese ideal y a respetar las condiciones que, según Lessing, determinan la esencia de la masonería. Pero sabemos que se compromete también de otra manera. Ingresa en un *Bund* cuyo fin, extensión y afinidades masónicas, conocemos ahora.

Sin duda, “el iniciado, estremeciéndose, calla”, pero sólo a medias. Y su pensamiento se rodea de bruma, como las colinas de Tschugg en la noche romántica. Pero, como un relámpago, la llameante espada atraviesa para nosotros esa bruma.

*Eleusis*, poema masónico inacabado, un poco descosido, complicado, difícil. El obstáculo no nace para el autor sólo de las dificultades de un género literario para el cual carece de aptitudes. También proviene de una materia rebelde a la forma, porque quiere mantenerse en la penumbra y mezclar a las sugerencias del lugar y del instante una inspiración más honda.

¿Puede escapar la actividad del espíritu a la objetivación? ¿Es ésta a veces legítima? Durante toda su vida, Hegel será obsesionado por estas cuestiones. Y por esta otra, enlazada a ellas: ¿Cómo el sujeto individual puede permanecer libre si se integra a un *Bund*, secta, iglesia o *Estado*?

En *Eleusis*, esta problemática se mantiene confusa. Hegel ensaya soluciones. Partiendo de la pura contemplación, concluye, sin emoción aparente, en la exaltación de la pura acción. El poema entero se aprisiona en una inmensa paradoja. ¿No quiere expresar un ideal inexpresable, protestar contra la servidumbre del pensamiento en las palabras e imágenes, intentando

**al mismo tiempo “unir lo eterno a la figura”?** ¡Primero fija lo eterno a la luna, luego lo arrastra detrás de un cortejo de rítmicas sombras y, para terminar, lo arroja a los pies de ese ídolo tronante, Ceres en su templo de piedra! El pensamiento de Hegel vivirá de ese conflicto entre la imagen y la idea, el mito y la historia.

Se compromete en esa lucha incierta; pero aquí, en lugar de conjurar las sombras, las invoca y se cubre con los velos de un misterio moderno, mal escondido bajo un misterio antiguo.



## Capítulo II

### LOS HIJOS DE LA TIERRA

En noviembre de 1796, Hegel dirige a Hölderlin una carta que presenta un carácter netamente “ostensible”<sup>1</sup>. Conforme a una práctica bastante corriente en la época, la envía a su amigo —al que, según se piensa, se confía libremente— para que éste la presente o la lea a una tercera persona, en este caso el comerciante Gogel, en cuya casa Hölderlin y Sinclair se esfuerzan por conseguirle un puesto de preceptor. La carta “ostensible” permite que Gogel se entere indirectamente de lo que sería inconveniente o humillante decirle sin intermediario: la negociación del salario, el pedido de reembolso de los gastos de viaje. Constituye también una delegación de poder en Hölderlin: éste se ve autorizado a tratar con Gogel en nombre de Hegel, a quien pronto confiará: “M. Gogel ha leído tu carta y, como me sospechaba, se ha quedado muy contento”<sup>2</sup>.

#### Los Gogel

Ordinariamente, a una carta “ostensible” se adjunta otra, más confidencial, especie de duplicado de la primera y que el destinatario reserva para sí. Pero la carta de 1796 a la que aludimos está publicada sin este acompañamiento. Falta también una parte de la correspondencia que Hölderlin consagró al comentario de sus gestiones con Gogel. En las cartas que nos quedan, Hölderlin

<sup>1</sup> *Briefe*, I, p. 441, n° 1. Nota de Hoffmeister: *Wenn auch der ganze Brief ostensibel für den Kaufmann Gogel gehalten ist.*

<sup>2</sup> *Briefe*, I, p. 44.



hace de este último el más vivo elogio. Presenta a los Gogel como gente rica, inteligente, animada de sentimientos elevados<sup>3</sup>: "Muy pronto —se alegra— te llevaré a la casa del buen Gogel"<sup>4</sup>. Al residir desde hacía algún tiempo en Francfort, no podían faltarle informaciones sobre esta familia tan conocida. Quizá las había comunicado a Hegel en cartas que se han perdido. Quizá también, la reputación de los Gogel había llegado a Hegel, cuando frecuentaba en Tubinga a estudiantes oriundos de Francfort y de su región.

Los Gogel gozaban de una gran notoriedad en todos los medios, a causa de la prosperidad de sus negocios, de su riqueza y de la influencia que ésta les permitía ejercer, pero también porque desempeñaban un papel político de primer orden en la gran ciudad de Francfort. Constituían una especie de dinastía de la finanza y de la política. En los círculos bien informados, estos notables agregaban otro motivo de respeto y admiración: formaban una dinastía masónica, y en una región de Alemania donde la masonería gozaba de una audiencia particularmente importante.

En este terreno, el más célebre entre ellos sigue siendo Jean-Pierre Gogel, padre del que tomaría a Hegel a su servicio. Su nombre se inscribe en todos los manuales de historia de la masonería. Nacido en 1729, había llegado a ser Venerable de la logia *La Unión* (*Einigkeit*) en 1761. Luego, en 1766, la Gran Logia de Inglaterra lo había nombrado Gran Maestro Provincial para los Círculos del Alto Rhin y Franconia y ocupó este puesto hasta su muerte en 1782<sup>5</sup>. Su autoridad masónica se extendía, pues, en una región de Alemania vasta y rica. Sus funciones lo ponían en continuas relaciones con los Hermanos de Londres, a los que visitaba a menudo, y con las logias de todos los países.

Si se le asigna un lugar tan importante en la historia de la masonería, no es sólo a causa de sus funciones ni aun de su eficacia: pues supo dar a la "Orden" una gran extensión y prosperidad. Pero es, sobre todo, porque, de una manera bastante original en Alemania, preservó a las logias bajo su égida de la

<sup>3</sup> *Briefe*, I, p. 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 42.

<sup>5</sup> Ver, entre otros: *Le Forestier*, *op. cit.*, p. 230, n° 1, y *Annalen der Loge Einigkeit*, Francfort, 1842, p. 137.

influencia del sistema de la "Estricta Observancia" y, en consecuencia, de la introducción de esos famosos "altos grados" que también Bonneville había preferido combatir. La persistencia, en la masonería de Francfort, de los tres únicos grados tradicionales, había obligado a J. P. Gogel a tomar partido en los conflictos de doctrina masónica, a participar en las polémicas que suscitaba la "Estricta Observancia". La oposición masónica contra los "altos grados" parece caracterizar la corriente "liberal" e "igualitaria" de la masonería. Hay que señalar que, en Francfort, la "Orden" contará con un número considerable de burgueses (banqueros, comerciantes) y de intelectuales. Además, varias declaraciones dejan traslucir el "liberalismo" y el "igualitarismo". En 1791, al logia proclama, por ejemplo, lo que sigue:

"La igualdad masónica consiste en esto:

- 1) En la Orden entera, no se tendrá más en cuenta el rango, el nacimiento, la riqueza, ni ninguna otra situación comparable a las que en la vida civil son a menudo tan oprimientes.
- 2) Cada masón, sin distinciones, puede acceder en la Orden a los más altos honores [...]
- 3) Los superiores del masón no son otra cosa que sus propios representantes...".

La declaración precisa, sin embargo, que durante la duración de su mandato el administrador no puede ser el simple igual del administrado <sup>6</sup>.

Es fácilmente concebible: si alguna biblioteca de familia alemana tuvo libros masónicos, ésa fue la de los Gogel. Aquéllos se ocupaban al menos de la cuestión de los altos grados, de los problemas internos de la masonería, del pretendido trabajo de zapa de los jesuitas, de la penetración del Iluminismo.

Se trata en verdad de un interés familiar, pues los hijos siguieron la huella del padre. A menudo se encuentra en los anales de la logia *La Unión* el nombre de Jean-David Gogel, quien, después de su elección en la Logia Provincial, fue tesorero <sup>7</sup> y, como tal, tuvo a su cargo diversas misiones. Después de su muer-

<sup>6</sup> *Annalen der Loge Einigkeit* (Anales de la logia *La Unión*), Francfort, 1842, p. 281.

<sup>7</sup> *Annalen*, pp. 275-279, 293.

te (1793), sus tres hijos, Jean-Noë el joven, Jean Matthias y Margaretha Wilhelmina, fueron recogidos por su hermano, Jean-Noë Gogel (1758-1825), quien los educó con su propia hija, Sara Charlotte: de estos cuatro niños, pero sobre todo de los dos hijos de Jean-David, se ocupó el preceptor Hegel, en la casa de Jean-Noë<sup>8</sup>.

Este último llegó a ser, a la muerte de su hermano, el único propietario de la firma familiar de comercio mayorista y de vinos. Desde 1794, estuvo a cargo de negocios suecos y fue nombrado senador en 1806. Casi no se podía encontrar en Francfort a nadie que, como él, estuviera más al corriente de los problemas de la masonería. Hegel pudo consultar seguramente en su casa todos los libros correspondientes y aun documentos menos públicos. El autor de los *Anales de la logia La Unión* precisa incluso que "el heredero de los Hermanos Jan-Pierre y Jean-David Gogel" le ha suministrado actas y documentos útiles para la redacción de su crónica<sup>9</sup>. Por supuesto, Jean-Noë también pertenecía a la masonería y, a su vez, fue elegido en la Logia Provincial, el 5 de diciembre de 1801<sup>10</sup>.

Hemos esbozado una interpretación masónica del poema *Eleusis*. ¿Corresponde en realidad a las intenciones de Hegel? Lo seguro es que, si al recibir el poema, Hölderlin pensó por un instante en leerlo como una carta "ostensible" o como una obra destinada al buen comerciante Gogel, éste no habría podido dejar de entenderlo a la manera masónica. ¿Cómo causarle mayor placer, cómo atraer mejor su atención, que mediante la composición de un poema colmado de terminología, sentimientos, ideas y solemnidad masónicos?

Será relativamente fácil mostrar que Hegel, al llegar a Francfort, se ligó a los medios masónicos. Sin duda, no conocemos a todas las personas que Hegel trató en esta ciudad, pero todas las que conocemos practicaron la masonería. Al mismo tiempo, profesaban doctrinas y sostenían ideas que también interesaban al joven Hegel.

En tales condiciones, Hegel no iba a publicar en 1798 su traducción de las *Lettres* de J.-J. Cart sin el asentimiento de Go-

<sup>8</sup> *Briefe*, IV, *Register*, p. 225.

<sup>9</sup> *Annalen*, p. 350.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 303, 320, 327.

gel. Éste frecuentaba, en la logia, a un gran número de impresores de Francfort. Esta publicación no podía pasar desapercibida en una familia que intervenía tan eficazmente en la vida política y cultural de Francfort. Para Gogel, si se tienen en cuenta sus relaciones, debía serle muy fácil despejar el anonimato. En realidad, es mucho más probable que haya estimulado a Hegel a efectuar esta traducción y que le haya procurado un editor.

Pero Gogel no era más que uno entre los que, en Francfort, podían introducir o retener a Hegel en la masonería.

### Sinclair

Entre los amigos que se sentían felices por la llegada de Hegel a Francfort se encontraba Isaac von Sinclair. Hölderlin confiaba a Hegel, en una carta: "Sinclair se alegra infinitamente de que vengas" <sup>11</sup>. En realidad, debemos precisarlo, Hegel obtenía un puesto de preceptor en lo de Gogel, tanto a instancias de Hölderlin como de Sinclair <sup>12</sup>. Éste había introducido a Hölderlin en lo de los Gontard <sup>13</sup> y lo había relacionado con Gogel. Jamás vacilaba en ponerse al servicio de sus amigos: su devoción por ellos, sobre todo por Hölderlin, no conocía límites.

Es necesario en seguida insistir en el hecho de que la amistad de Hegel y de Sinclair se mantiene hasta la muerte de este último (1815). Sucesos trágicos habían separado a Hegel de sus amigos de juventud: Stäudlin se había suicidado, Hölderlin naufragaba en la locura, Schelling había roto relaciones. Sin duda, el vínculo entre Hegel y Schelling mejoraría otra vez, pero sin que jamás pudiera recuperarse la confianza de antaño. Sinclair es el último hombre al que Hegel, en su correspondencia, tuteó libremente. Puede admitirse que, desde su encuentro en Tubinga, y sobre todo durante su estada común en Francia, no tenían secretos el uno para el otro.

<sup>11</sup> *Briefe*, I. p. 45.

<sup>12</sup> Hengsberger, "Isaac von Sinclair, der Freund Hölderlins", en *Germanische Studien*, 1920, 5, p. 46, y Schwarz, *Friedrich V von Hessen. Homburg und seine Familie*, 1878, p. 101.

<sup>13</sup> Schwarz, *op. cit.*, I, p. 101 y *Allgemeine Deutsche Biographie*, artículo Hölderlin, p. 730.



Sinclair no ocupa en la memoria de los hombres un lugar tan prestigioso como el de Hölderlin o Hegel. Pero se trata de un eclipse provocado por el reordenamiento al cual procede la historia. En vida, Sinclair pasaba por un personaje mucho más importante que sus amigos. A los ojos de la historia se honró al elegirlos, pero a la mirada de sus contemporáneos él los honraba al vincularse.

Más joven que Hegel, espíritu precozmente despierto, alma noble y desinteresada, también debía de ser bello. Se lo presenta como "un descendiente de los vikingos, rubio y de ojos azules"<sup>14</sup>. Toda una leyenda antigua y venerable le precedía. ¿Descendía verdaderamente de una vieja familia escocesa? Era bastante verosímil, él lo creía y, lo que nos importa ante todo, sus amigos y sus contemporáneos lo creían. En las estrofas de una balada, él mismo evoca sus orígenes escoceses y uno de sus parientes, Gustavine von Sinclair, pretendía que "no lejos de Edimburgo aún se ven las ruinas del Roslyn-Castle, el castillo de los Sinclair de los primeros tiempos"<sup>15</sup>... La ascendencia escocesa confería prestigio mientras reinaba la moda de Osian y las jovencitas románticas de Francfort se conmovían ante la belleza y el espíritu de Isaac y, después, ante el recuerdo de esa vieja *Burg* de Escocia que sus antepasados habían habitado.

Con la imagen de esos antepasados se vincula, sin embargo, otra tradición ni ignorada por Isaac y sus amigos. Los que intentan encontrar los orígenes de la masonería y vacilan en remontarla hasta Nemrod o aun hasta los constructores de las catedrales de Estrasburgo y Magdeburgo, se detienen en general en la persona de Sinclair of Roslyn, patrón hereditario de los obreros masones de Edimburgo que, en 1736, introdujo la "masonería especulativa" y fundó la primera logia en esta ciudad<sup>16</sup>. A decir verdad, éste es uno de los raros hechos positivos que pueden retenerse de la historia demasiado a menudo legendaria de la fundación de la masonería. Sin ninguna duda, Isaac se consideraba como pariente lejano de uno de los creadores de la masonería.

Su padre, Alexandre von Sinclair, tardíamente casado, tenía

<sup>14</sup> W. Kirchner, *Der Hochverratsprozess gegen Sinclair* (El proceso de alta traición contra Sinclair), Marbourg, 1949, p. 13.

<sup>15</sup> Schwarz, *op. cit.*, p. 298 y Hengsberger, *op. cit.*, p. 26.

<sup>16</sup> Ver, entre otros, *Grande Encyclopédie*, artículo Masonería, p. 1187.

sesenta y dos años cuando nació Isaac. Se lo pinta siempre como una especie de patriarca bíblico, un verdadero Nathan el Sabio. Su sobrenombre, en vida, era *el sabio Salomón*. Cuando se estableció en Homburgo, se escribió: "Solón ha llegado a Homburgo". En la corte de Hesse-Homburgo, ocupó las funciones de preceptor del futuro Federico V y supo ganar el más vivo afecto de su alumno. Pronto se lo consideró casi como un miembro de la familia principesca y, por ejemplo, ésta asistió al bautismo de Isaac. Esta intimidad explica la protección constante que el conde de Hesse-Homburgo otorgó a Isaac von Sinclair y por qué, gracias a sus talentos personales, pero también gracias a este afecto, Isaac recorrió muy rápidamente todos los escalones de la jerarquía administrativa. Para Federico V, Sinclair era "el primer servidor de su Estado, el hijo de su amigo, el hijo del que había sido casi como su padre"<sup>17</sup>.

¿En qué espíritu había educado a Federico V el padre de Sinclair? En la más grande piedad cristiana, dicen los biógrafos. Pero ese cristianismo autorizaba la mayor libertad de espíritu, a juzgar por las curiosidades y simpatías que Federico manifestó a lo largo de su vida. Muy cultivado, mantenía correspondencia con numerosas personalidades del mundo de las ciencias, de las letras y de las artes. Se vinculó con Klopstock, con el conde de Stolberg, con Lavater, Basedow, Jacobi, Jung-Stilling. Aprovechó un viaje a Suiza para visitar a Voltaire. Albert de Haller, Gessner, Hess, Hirzel, Ch. Bonnet, Jean de Müller, Charles de Bonstetten. Al pasar por París en 1772, no dejó de ir a ver a Lalande, Diderot, d'Alembert, Rousseau y trabó una durable amistad con Lacépède. Aun en Alemania, Federico V había entrado en relaciones con Merck, Goethe, Matthisson, Buri, Niklas, Vogt y también con el famoso Leuchsenring, a quien recogió momentáneamente en Homburgo después de su expulsión de Prusia. En una carta de 1805, Leuchsenring pide a Federico V que le transmita sus saludos a Dalberg, lo cual muestra que este último se contaba también entre los amigos del soberano.

Si hubiera que caracterizar con una palabra a todos estos personajes, podríamos decir que se trata de "sospechosos". Casi todos son masones y liberales, algunos pasan por revolucionarios, varios pertenecen al Iluminismo.

<sup>17</sup> W. Kirchner, *op. cit.*, p. 62.

Uno de los biógrafos de Federico V se sorprende, después de esto, de "que un hombre de la orientación religiosa del conde haya podido interesarse tan calurosamente en el poeta del panteísmo, Hölderlin"<sup>18</sup>. En realidad, Federico V, aun si conservaba una piedad ortodoxa, contaba entre sus relaciones a espíritus religiosos y políticamente más comprometedores que Sinclair u Hölderlin. Es suficiente para mostrarlo, reproducir la breve noticia biográfica que Droz dedica a Leuchsenring:

"Franz Michaël Leuchsenring (1746-1827), de origen alsaciano, recomendado a la corte de Prusia por el príncipe de Hesse-Homburgo, llegó a ser uno de los preceptores de Federico Guillermo III. Perteneció al mundo de los Iluminados y acogió con entusiasmo la Revolución Francesa. Huésped de la embajada de Francia en Berlín, tomó posición contra la declaración de la guerra a Francia. Comprometido junto al rey por el clan Wöllner-Bischoffwerder, detenido a pesar de la mediación de la condesa Dönhoff, amigo del rey, fue conducido a la frontera en compañía de Mlle. de Bielefeld, institutriz de una de las princesas reales, con la cual se casó en París. Llevó en Francia una vida difícil, trabajando en la redacción de un diccionario universal y mantuvo estrechas relaciones con Schlabrendorff y Oelsner"<sup>19</sup>.

He aquí el género de hombre que Federico V estimaba y ayudaba, aunque "no aprobaba personalmente la Revolución Francesa".

El propio Federico V había adherido a la orden de los Iluminados de Baviera<sup>20</sup>. Sinclair, en consecuencia, nada ignoraba de la historia de esta asociación, de su destino, de la suerte de sus principales animadores.

Si Alexandre von Sinclair fue como un padre para Federico V, éste, a su vez, se inclinó paternalmente hacia Isaac. Es imaginable la orientación que tomó el pensamiento del niño, luego el adolescente, bajo tal dirección. Rápidamente superó a su maestro en la vía del radicalismo. Adherido casi "de nacimiento" a la masonería, siguiendo de cerca a los Iluminados o a antiguos

<sup>18</sup> Schwarz, *op. cit.*, p. 113.

<sup>19</sup> Droz, *op. cit.*, p. 91.

<sup>20</sup> "El conde reinante de Hesse-Hombourg" (Le Forestier, *op. cit.*, p. 350).



Iluminados, frecuentó pronto a los partidarios más convencidos de la Revolución Francesa, por ejemplo, el consejero Jung, a cuyo servicio esperó hacer entrar a Hölderlin, antes de que éste, por intermedio de Stäudlin y Schiller, encontrara un puesto en lo de Mme. de Kalb. Jung, Iluminado, se mostraba, en la corte de Hesse-Homburgo, como uno de los defensores más ardientes de la Revolución Francesa. Quería servirla con todas sus fuerzas y por ello, abandonando Homburgo y su soberano, ingresó en la administración central de Mont-Tonnerre<sup>21</sup>.

Sinclair simpatizaba también con Kämpf, tan revolucionario que Federico V decidió expulsarlo de Hesse-Homburgo; con Brühl, que se trasladará a Mainz para servir a la República; con Joseph d'Ertal, el obispo francmasón que casi había acogido en su corte a Georges Forster, Jean de Müller, Sömmering y Heinse. Iba a menudo a Mainz a reunirse con los jacobinos, los "clubistas". Mientras cursaba sus estudios en Tubinga, se ligó a Stäudlin, Hölderlin, von Seckendorff, Hegel, Schelling y los revolucionarios wurtembergueses: Hauff, Batz y sus amigos...

En Jena, donde quería terminar sus estudios, fue excluido de la Universidad por su participación en manifestaciones estudiantiles. Antes, había encontrado en esta ciudad a los poetas Siegfried Schmid y Johann Erichson; se había vinculado a K. U. Boehlendorff, a Franz Horn y al filósofo Herbart, que formaban parte de la Sociedad de Hombres Libres, así como a Johann Smidt, el futuro alcalde de Bremen, y a von Woltmann.

El rasgo común de todos estos hombres es su liberalismo, su odio al despotismo y al oscurantismo y también su aislamiento, la debilidad de su influencia sobre la población y, en consecuencia, su gusto por las reuniones clandestinas y las sociedades secretas. Complotan y conspiran, sin mayor eficacia: pero ello basta para atraerse la represión absolutista.

Un fervor semejante por la Revolución Francesa vinculaba en Francfort a Sinclair con Sophie von Laroche, Bettina von Arnim y Caroline von Günderode. Isaac pasaba por el "Caballero" de Bettina, a quien Caroline escribía: "Creo que Sinclair te ama". ¿No imaginaba Sinclair a Bettina bajo los rasgos de una especie de Juana de Arco de la Revolución, portaestandarte de la libertad y de los derechos del hombre? ¿No hablaba Bettina, más

<sup>21</sup> Droz, *op. cit.*, p. 278, n.º 3.



tarde, de Sinclair como de "ese joven que quería provocar una revolución en Alemania"<sup>22</sup>.

La acusación de haber tramado una revolución en Wurtemberg, costó a Sinclair un extraordinario proceso por alta traición y una larga detención, seguida de absolución<sup>23</sup>. Pudo salir de la situación sin otro perjuicio, pero la sospecha persistió por doquier. Oficialmente, Sinclair volvió a estar en gracia e incluso pudo más tarde establecerse sin molestias en la corte de Prusia. La aventura napoleónica contribuyó a modificar sus opiniones, como las de tantos otros patriotas alemanes. Participa en la guerra contra el Imperio francés y admite finalmente, según parece, la idea de una restauración de los Borbones en Francia.

No sólo mantuvo fielmente Sinclair su amistad con Hegel, sino que también conoció hombres que, en Francfort o más tarde fueron amigos del filósofo. Como Creuzer, a quien Sinclair aún frecuentaba en 1813<sup>24</sup>; Zacharias Werner, antes de su conversión al catolicismo; y sobre todo Iohanes Schulze, futuro protector de Hegel en la Universidad de Berlín, que conoció a Sinclair en 1812, mientras ambos residían en la corte de Dalberg, en Aschaffenburg<sup>25</sup>. Schulze podía decir de Sinclair: "He conquistado en él un nuevo amigo, un espíritu profundo *optimae notae*". Los dos nuevos amigos hicieron el proyecto de editar juntos las obras de Hölderlin. La muerte de Sinclair impidió la realización de ese plan, que fue retomado y llevado a buen término por Kerner y Uhland<sup>26</sup>.

Isaac von Sinclair se llevaba además muy bien en la corte con Hardenberg, "que lo invitaba a menudo a su mesa"<sup>27</sup>. Su antigua amistad con Sinclair no perjudicó por cierto a Hegel, más tarde, en los medios masónicos de Berlín. El filósofo no renegaba de ella. El historiador de la princesa Wilhelmine de Prusia, hija de Marianne de Hesse-Homburgo, cuenta que Hegel, nombrado en 1818 profesor en la Universidad de Berlín, fue invitado un día a la mesa del príncipe Guillermo. Y recuerda los

<sup>22</sup> Hengsberger, *op. cit.*, pp. 56-60.

<sup>23</sup> Werner Kirchner, *op. cit.*

<sup>24</sup> Hengsberger, *op. cit.*, p. 84.

<sup>25</sup> Allí encontraron a otro amigo de Hegel, Windischmann (Hengsberger, *op. cit.*, p. 79).

<sup>26</sup> Hengsberger, *op. cit.*, p. 63.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 73.

dichos de la princesa, según la cual "Hegel habló de Sinclair con amor, recordó cómo iba a menudo a su casa en Homburgo"<sup>28</sup>.

No podemos pensar en trazar aquí en detalle la vida de Sinclair. ¿No conocemos bastante de ella como para aclarar el sentido de su amistad con Hegel? Él mismo proclamaba que "la amistad debe ser considerada no como un simple placer, sino como un medio para fines más elevados"<sup>29</sup>.

Esos fines elevados eran su "cosmopolitismo", su amor a la democracia, esa "verdad evidente" en cuyo nombre aceptó la necesidad del terror jacobino, simple "enfermedad de la Revolución"<sup>30</sup>; su deseo de servir al género humano: "¡Mi patria es la humanidad —exclamaba—, es a ella a quien quiero servir!" No veía la posibilidad de obrar en ese sentido fuera de las sociedades secretas, de la masonería, y se comprometía con entusiasmo en todas las "Alianzas" que se le presentaban.

### Masones de Francfort

¿Qué otros hombres fueron además frecuentados por Hegel en Francfort? En una carta de abril de 1810, Windischmann nos descubre un nombre. Escribe a Hegel: "De su estadía en Francfort, debe usted haber guardado el recuerdo de la buena familia Ehrmann. Son mis amigos y ellos me han pedido, desde hace tiempo, que le dé sus saludos cordiales"<sup>31</sup>. Hegel responde: "Me alegra que la familia Ehrmann, de Francfort, no me haya ya olvidado; le agradezco los saludos que me ha transmitido y le ruego, cuando tenga usted ocasión, presentar los míos en respuesta"<sup>32</sup>.

Antes de establecerse en Francfort, Hegel conocía quizás a Ehrmann de nombre. Era médico, pero su celebridad provenía sobre todo de sus opiniones filosóficas y políticas. Reichardt, masón y partidario de la Revolución, traza de él un retrato muy amistoso en sus *Lettres*. Escribe:

<sup>28</sup> Wilhelm Baur, *Prinzess Wilhelmine von Preussen, geboren Marianne von Hesse-Hombourg*, Hombourg, 1886, p. 45.

<sup>29</sup> Hengsberger, *op. cit.*, p. 104.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>31</sup> *Briefe*, I, p. 309.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 315.

"Francfort, 10 de enero de 1792. En la persona del Dr. Ehrmann, hicimos una de las relaciones más interesantes. Oriundo de Estrasburgo, tiene en esta ciudad tres hermanos que desempeñan honorables funciones militares y civiles. Su celo por la Constitución es considerable; creo que si no tuviera aquí mujer e hijos, partiría para Estrasburgo para tomar partido por el primer combate que será librado por la libertad. Pretende que el patriotismo de la guardia nacional de Estrasburgo es tan ardiente, que no se podrá impedir que irrumpa en el país vecino, si los emigrados continúan haciéndose presentes"<sup>33</sup>.

Y Reichardt describe un rasgo de su compañero de viaje, Guillermo Hensler, que nos permite determinar aun más netamente el comportamiento político de Ehrmann:

"Guillermo replicó tarareando: ¡Ah! ¡Vendrá acá! ¡Vendrá acá!, la canción revolucionaria que el Dr. Ehrmann nos hizo conocer en Francfort"<sup>34</sup>.

Señala aun que uno de los hermanos del Dr. Ehrmann dirige el séptimo batallón de la guardia nacional de Estrasburgo<sup>35</sup>.

Naturalmente, el Dr. Johann Christian Ehrmann (1749-1827) desempeña un importante papel en la logia *Einigkeit*. Está además indicado como Iluminado en los *Anales* de esta logia<sup>36</sup>. Uno de sus hermanos era secretario de la logia *La Candeur* de Estrasburgo, y, probablemente, conocía a Beyerlé, quien en el *Ensayo sobre la masonería* habla de las logias de Estrasburgo y Sarrebourg que ha frecuentado<sup>37</sup>.

Ehrmann mantenía con los Gogel las relaciones más amistosas. En ocasión de la "logia fúnebre" realizada por Jean-David Gogel y algunos otros hermanos fallecidos, ofreció dibujos cuya impresión se decidió<sup>38</sup>. Hegel sabía que Ehrmann había rendido así homenaje, masónicamente, al padre de sus alumnos.

Poco después de su partida de Francfort, Hegel intercambia

<sup>33</sup> A. Laquante, *Un Prussien en France en 1792. Lettres intimes de J. F. Reichardt*, París, 1892, p. 25. Esta obra es una traducción parcial de las *Vertraute Briefe* que Reichardt había publicado anónimamente en Berlín en 1792.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 55, n° 1.

<sup>36</sup> *Annalen*, pp. 135 y 294-296.

<sup>37</sup> *Essai sur la Maçonnerie*, II, p. 109.

<sup>38</sup> *Annalen*, p. 293.

algunas cartas con uno de los amigos que ha dejado en esa ciudad: Hufnagel. Escribe también a Mme. Hufnagel una carta que atestigua las relaciones más cordiales. Y ello no tiene nada de sorprendente: ¿no es aquélla la hija de Federico Breyer, el padrino de Hegel? Sin embargo, ¿basta esta circunstancia para explicar la amistad entre Hegel y Guillermo Federico Hufnagel? Este último, primero profesor de teología, había llegado a ser, en 1791, *Senior Ministerii* en Francfort. Se interesaba especialmente por los problemas escolares. ¿Compartía Hegel sus preocupaciones teológicas y pedagógicas? Es posible. Pero había quizás entre ellos otros puntos comunes, como lo revela lo que nos queda de su correspondencia.

Hufnagel era masón como Sinclair y miembro de la logia *Einigkeit* como Gogel y Ehrmann. Formaba parte del jurado de los premios de la Logia y ésta recomendaba la lectura de sus sermones, por ejemplo, de uno de los que hizo en favor de las escuelas públicas<sup>39</sup>.

Al final de una carta del 30 de diciembre de 1801, Hegel pide a Mme. Hufnagel que salude en su nombre a diversos amigos de Francfort: M. y Mme. Volz, Mme. Bansa y el Prof. Mosche<sup>40</sup>. ¿Por qué Hegel se vincula en Francfort al comerciante Volz y a la mujer del banquero Bansa? ¿Y sólo preocupaciones de orden universitario lo aproximan al profesor Mosche? La lectura de los *Anales de la logia Einigkeit* arroja alguna luz sobre esto. Volz se contaba entre sus miembros y la crónica cita frecuentemente su nombre: en el momento de su admisión, su nombre aparece junto al de Hufnagel<sup>41</sup>. Mosche, sin pertenecer quizá formalmente, había adquirido fuertes simpatías, puesto que la logia lo designó para formar parte de un jurado encargado de la atribución de un premio que ella había fundado. La familia Bansa, por su parte, estaba estrechamente ligada al medio masónico y a la logia *Einigkeit*. Mme. Bansa, de la que Hegel se acuerda, es la mujer de este hermano J. Matías Bansa que participaba en la financiación de la institución de beneficencia fundada por la logia y a quien, en 1803, fue dedicada una solemne "logia fúnebre"<sup>42</sup>. La viuda de Bansa quiso continuar

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>40</sup> *Briefe*, I, p. 66.

<sup>41</sup> *Annalen*, p. 298. Ver también pp. 269 y 271.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 314.



el pago de la contribución que su marido se había comprometido a dar a la caja de beneficencia de la logia <sup>43</sup>.

La amistad de Hegel y de Windischmann no se remonta al período de Francfort. Nace más tarde, pero ha sido suscitada por amigos comunes de Francfort. La correspondencia que provoca contribuye a aclarar retrospectivamente este período de la vida de Hegel.

Windischmann es quien, como lo hemos visto, recordó a Hegel la amistad de la familia Ehrmann. Estuvo mucho tiempo en relación con Hegel, razón por la que conviene examinar sus relaciones con la masonería. El interés de esta búsqueda crece, al saber que Windischmann era católico. Pues, si las autoridades protestantes manifestaron moderadamente su desconfianza hacia la masonería, la Iglesia católica, en cambio, la combatió vigorosamente. El papa Clemente XII la había condenado a partir de 1738.

Karl Josef Hieronymus Windischmann (1775-1839) nació en Mainz. A causa de los sucesos revolucionarios, abandonó esta ciudad en 1792, pero volvió en 1797, después de la terminación de sus estudios filosóficos y médicos en Wurzburg. En 1798 se estableció como médico. Recibe la protección del príncipe elector, el obispo von Erthal, y cuando éste transfiere su corte de Mainz a Aschaffenburg, Windischmann lo sigue como médico de palacio. En 1803, el sucesor de von Erthal, el príncipe elector obispo von Dalberg, lo nombra profesor de filosofía e historia y lo estimula muy especialmente a enseñar filosofía de la naturaleza.

Esta particular protección de los obispos de Mainz nos contendría, quizá, de ver en Windischmann un francmasón, si no supiéramos que estos obispos también lo eran. Erthal y Dalberg, muy cultivados, jugaban a soberanos "ilustrados" y se mostraban efectivamente muy liberales mientras sus privilegios esenciales no se encontraran radicalmente amenazados. En lo que concierne a la religión, dieron prueba de una gran comprensión hacia todo pensamiento heterodoxo y ellos mismos se adherían más o menos abiertamente al hermesianismo. Dalberg hasta había adherido formalmente a la Orden de los Iluminados. Se podrá juzgar de su estado de espíritu por un rasgo que nos refie-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 311.

ren los *Anales de la logia La Unión*. Cuando Napoleón nombró a Dalberg príncipe primado y soberano del Gran Ducado de Francfort, la logia solicitó de él la autorización de proseguir su actividad. La delegación masónica encargada de la gestión reprodujo esta respuesta de Su Eminencia:

“No daría ninguna respuesta escrita; en tanto Príncipe Primado, ignoraría nuestras actividades; en tanto Charles de Dalberg, de buena gana permitiría su cumplimiento”<sup>44</sup>.

Dalberg no habría podido responder de otro modo sin renegar. Había sido y seguía siendo partidario de todo lo que había de masónico y de iluminado en Alemania: Wieland, Herder, Goethe, Schiller, Reichardt, Leuchsenring, etc. Arzobispo de Tarse desde 1781, fue nombrado en 1787 coadjutor del obispo de Mainz, Joseph d'Erthal, a pedido del enviado prusiano Joh. Fréd. von Stein. Luego, en 1788, coadjutor del obispo de Constanza. Era hermano de Wolfgang Heribert von Dalberg, célebre intendente del teatro de Mannheim, protector de Schiller, amigo de L. S. Mercier y masón muy activo.

No hay nada de extraño, pues, en el hecho de que, bajo tal égida, Windischmann se permitiera, al residir en Aschaffenburg, cerca de Francfort, frecuentar los medios masónicos de esta ciudad y hubiera conocido allí a la familia Ehrmann. ¿Fue él mismo masón? No poseemos prueba positiva. Pero su contorno y las protecciones que recibe, pueden hacer nacer la sospecha. Sus opiniones también permiten sospecharlo. En la primera época de su estada en Aschaffenburg, nos dice su biógrafo, profesaba una especie de “oscuro panteísmo místico”, se interesaba particularmente en los neoplatónicos y en la sabiduría oriental que quería unir al cristianismo, “a la manera de Schelling”<sup>45</sup>. ¡Esta “manera de Schelling” se parece singularmente a la manera de Creuzer y a la de la logia *Einigkeit*!

El modo como Windischmann recibió la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel nos parece muy significativo. Sinclair, recordamos, reconocía en esta obra a la “llameante espada”. He aquí lo que, por su parte, Windischmann confía a Hegel:

<sup>44</sup> *Annalen*, p. 306.

<sup>45</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, artículo Windischmann.

"El estudio de su sistema de la Ciencia me ha convencido de que esta obra, cuando llegue para ella el tiempo de ser comprendida, será mirada como el libro elemental de la liberación del hombre, como la clave de ese Nuevo Evangelio que Lessing había profetizado. Comprende usted, naturalmente, lo que quiero decir con ello y se da cuenta también de lo que esta obra significa para mí (no en tanto escrita sino en tanto obra). No hay muchos que lo hayan experimentado tan profundamente"<sup>46</sup>.

Este católico no vacila en invocar a Lessing, quien ocultaba sólo a medias, bajo un velo de protestantismo heterodoxo, ideas aun más heréticas. No se espanta por la aparición de un Nuevo Evangelio, al que Lessing había invocado realmente con todo su fervor en *La educación del género humano*, una de sus obras más audaces y masónicas: "Vendrá ciertamente el tiempo de un nuevo Evangelio"...<sup>47</sup>. Windischmann siente el parentesco de inspiración entre el ensayo de Lessing y la obra reciente de Hegel, y saluda a esta obra menos como un libro que como un acto. Conocemos ya el sentido de esta apología de la acción.

Con el tiempo, Windischmann, para la más grande satisfacción de su biógrafo, volverá a creencias más conformistas y optará finalmente por una fe cristiana positiva<sup>48</sup>. ¿Llegará a olvidar a sus Hermanos de Francfort? En 1824 participará en la publicación en esta ciudad de las *Soirées de Saint-Petersbourg* del masón Joseph de Maistre y enviará un ejemplar a Hegel por intermedio de Schulze. ¿No había vivido con este último días felices, en 1812, en la corte de Dalberg en compañía de Sinclair<sup>49</sup>?

El 15 de noviembre de 1805, K. W. G. Kastner envía desde Heidelberg una carta a Hegel, que enseña entonces en Jena. Este alumno de Hegel acaba de ser nombrado profesor de química. El apresuramiento en dar sus noticias, la longitud de la carta, la multitud de informaciones que suministra, la afirmación de su afecto, todo atestigua sus buenas relaciones con su maestro. Sin duda éste, preocupado de obtener una situación profesional mejor que en Jena, le ha encargado informarse sobre las posibilidades que ofrece Heidelberg. Kastner le rinde cuenta de sus gestiones y aconseja a Hegel escribir a ciertas personali-

<sup>46</sup> *Briefe*, I, p. 307.

<sup>47</sup> *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 86.

<sup>48</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, loc. cit.

<sup>49</sup> Hegensberger, op. cit., p. 79, nº 87.



dades responsables de la Universidad. Las precauciones que le recomienda tomar revelan sus opiniones religiosas, al mismo tiempo que descubren su apreciación sobre las de Hegel:

“En su carta a Hofner, encuentre la manera de mostrar que su filosofía toma a la religión bajo su protección y que no trabaja en absoluto en contra de ella. La gente es más o menos santurrona en Karlsruhe y, al menos, respetan la tradición”...<sup>50</sup>.

Kastner pasa revista a los profesores que enseñan en Heidelberg y los juzga. Los que más le gustan son Daub, Creuzer, Heise, Ackermann, Thibaut, Martin, pero sobre todo Daub. Es sabido qué sólida amistad unirá pronto a Hegel a la mayoría de esos profesores, en particular a Daub, Creuzer y Thibaut.

¿Cuál es pues la “ideología” del hombre que enuncia sobre ellos, desde 1805, juicios tan elogiosos? Aunque estudiara en Jena y fuera luego profesor en Heidelberg, Kastner se vincula por aquélla a Francfort. La logia provincial de Francfort fundará, en efecto, una nueva logia en Heidelberg en 1809. Esta operación se producirá a instancias de un grupo de masones que —los profesores Kastner y Martin a la cabeza— se han separado de la antigua logia de Heidelberg. Desde su apertura, la nueva logia elegirá a Martin venerable y a Kastner “orador”<sup>51</sup>. Martin, amigo de Paulus, como lo era Hufnagel, se encuentra así en relación con Hegel<sup>52</sup>. En cuanto a Kastner, descubriremos en él aun a un masón militante, amigo de Hegel.

¿Hegel y Caroline de Günderode se han encontrado en Francfort? Nada más probable. Ella conocía a los amigos de Hegel: Sinclair, Hölderlin, y también Seckendorff, del que Creuzer estuvo en algún momento envidioso... En 1797, año en que Hegel se instala en Francfort en lo de Gogel, sobre el “Mercado de los caballos”, la más hermosa plaza de la ciudad, Caroline vive en una institución para jovencitas, situada sobre esta misma plaza.

También Caroline frecuentaba a los francmasones. Se la recibía amigablemente en la familia Leonhardi, cuyo jefe estaba inscripto en la logia *Einigkeit* y había sido Iluminado<sup>53</sup>. Era

<sup>50</sup> *Briefe*, I, p. 103.

<sup>51</sup> *Annalen*, p. 333.

<sup>52</sup> *Ver Briefe*, IV, *Register*.

<sup>53</sup> *Annalen*, p. 135.



recibida igualmente en la familia del masón von Heyden y Mme. Heyden debía de jugar un papel en sus desdichados amores con Creuzer <sup>54</sup>.

¿No se advierten en el mismo Creuzer algunas de las tendencias de los Iluminados? ¡Este traducía amorosamente para Caroline a los neoplatónicos! ¡Resucitaba los mitos antiguos y los interpretaba! Negaba ser un verdadero cristiano <sup>55</sup>.

Pero la Günderode, por su parte, había recurrido a las doctrinas masónicas. En cada página, sus escritos evocan iniciaciones a una sabiduría secreta, mitos egipcios mezclados a mitos indios, neófitos que escalan los grados sucesivos de una misteriosa revelación <sup>56</sup>, aniquilamientos y regeneraciones. Mme. Bianquis muestra claramente que "Caroline de Günderode está al corriente, como todos los románticos alemanes, de esta teosofía masónica". Ella debía estas informaciones a los Hermanos de Francfort, que seguramente no habían querido privar de ellas a Hegel.

Caroline, desesperada en su imposible amor por Creuzer, se matará de una puñalada en julio de 1806. Entonces, según su deseo, se grabarán sobre su tumba los versos de Herder:

"Erde, du meine Mutter, un du, mein Ernäher,  
der Lufthauch"... <sup>57</sup>.

Apacibles versos, de una profunda serenidad panteísta... Este "panteísmo" caracteriza sin duda una parte del romanticismo alemán, pero sólo una parte. La masonería contribuyó ampliamente a propagarlo y no sólo en Alemania. ¿No aparecía en la obra de Bonneville? El masón Lessing lo profesaba, según testimonio de Jacobi. El sentimiento de la totalidad, de "la unidad universal de los seres", la conciencia de un vínculo esencial a la tierra, todo esto aparece, más o menos mezclado a otras ideas, en casi todos los masones alemanes de esta época, en particular, según parece, en los de Francfort, en los amigos di-

<sup>54</sup> Geneviève Bianquis, *Caroline de Günderode*, París, 1910, p. 43 y *passim*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>57</sup> "Tierra, Oh tú, madre mía, y tú, padre nutricio, el aliento del aire"... Citado por Mme. Bianquis, *op. cit.*, p. 84.

rectos de Hegel. Windischmann no sólo se inspiraba en un "oscuro panteísmo místico" <sup>58</sup>.

Isaac von Sinclair compartía "la fe puramente panteísta en un mundo lleno de alma", *Weltbeseelungsglaube* <sup>59</sup> y tal actitud intelectual era calificada justamente de "naturalismo místico", una "fe audaz, de naturaleza terrenal" <sup>60</sup>. Este misticismo panteísta rozaba el ateísmo. ¿No dedica Sinclair uno de sus poemas al actor Talma, masón y ateo declarado? Hufnagel se interesaba con Hegel en la publicación por Paulus de una traducción de Spinoza. Mientras la tumba de Caroline de Günderrode era colocada bajo la invocación a la Madre Tierra y Sinclair, en compañía de Windischmann, tendía al naturalismo panteísta, Hölderlin componía su famoso poema: *La Madre Tierra (Muttererde)*. ¿Pero ya Hegel no había hecho un sacrificio a Deméter, con todos sus compañeros, en *Eleusis* <sup>61</sup>?

¡La Madre Tierra! Los masones de Francfort la aman. En 1812 realizan una logia fúnebre por Brönner, el editor que, en otro tiempo, participó en la creación de la logia provincial y cuyo descendiente y heredero pertenece también a la masonería. En esta ocasión, la crónica de la logia declara: "Con Brönner, se devolvía a la Madre Tierra al último hermano que había contribuido a fundar la logia provincial" <sup>62</sup>.

En realidad, si se juzga por el ejemplo de Lessing, Goethe, Sinclair y Hölderlin, puede pensarse que muchos masones, oficial y públicamente adheridos a una iglesia positiva, confesaban su heterodoxia a amigos y conocidos para ocultar mejor su panteísmo. Bajo este panteísmo, ellos hacían entrever a veces un puro naturalismo teñido de misticismo, la última máscara de un ateísmo tímido.

Hegel ha negado a veces con toda su energía profesar el panteísmo. Y quizá decía entonces la verdad. Pero ello no basta

<sup>58</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, artículo Windischmann.

<sup>59</sup> Ver Hengsberger, *op. cit.*, p. 139.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>61</sup> Georges Forster empleaba frecuentemente la expresión *la Madre Tierra*. Ver, por ejemplo: *Schriften*, Leipzig, 1843, IX, p. 11 (16 de abril de 1793).

<sup>62</sup> *Annalen*, p. 354. Notemos que Creuzer editará en Brönner esta obra sobre Proclo, a propósito de la cual entrará en conflicto con V. Cousin (*Briefe*, II, p. 368, n.º 7), así como su estudio sobre Damascio (*Briefe*, III, p. 82).

para ser sincero. Al rechazar el panteísmo, ¿por cuál opción se resolvía? ¿Lo hubiera confesado sin rodeos? No parece haberse sentido incómodo en compañía de Sinclair, Windischmann, Hölderlin y el "panteísmo" de éstos. Al contrario, parece haberse sentido muy a gusto en la frecuentación de los Hermanos de Francfort, de los "Hijos de la Madre Tierra".

### Hölderlin

"¡Hijos de la tierra!" Expresión que gusta también a Hölderlin, el más próximo compañero de Hegel en Francfort. La usa frecuentemente por ejemplo en el *Hymne an die Freundschaft* (*Himno a la Amistad*, cuarta estrofa) o en el *Hymne an die Freiheit* (*Himno a la Libertad*, estrofa décimotercera). La *Mutter Erde* no le proporciona sólo el tema y el título de un poema: surge en un buen número de sus versos: así en el poema *Der Mensch* (*El Hombre*), donde éste es presentado, al comienzo de la cuarta estrofa, como "el más bello hijo de la Madre Tierra"<sup>63</sup>.

¿Cómo dudar de que Hölderlin se haya interesado en la masonería! Todo lo que sabemos de los amigos de Hegel en Francfort, desde este punto de vista, vale para él. Y aun más. Cuando su amor desdichado por Suzette Gontard quebrante su corazón y su espíritu, Sinclair lo recibirá, lo rodeará de cuidados casi maternos, hasta la catástrofe final. Unido tan estrechamente a este masón de nacimiento y de vocación, que lo hará penetrar en todas sus relaciones masónicas de Francfort, del Congreso de Rastatt, de Homburgo, ¿habría podido descuidar Hölderlin la masonería misma? Tanto por sus amistades como por sus ideas (su panteísmo, su mitologismo, su jacobinismo girondino) traiciona su interés por ella en esta época de su vida.

¿Había esperado su establecimiento en Francfort y las solicitudes de Sinclair para entrar en contacto con los masones? La más grande confianza unía a Hölderlin y a Hegel ya en el *Stift* de Tubinga, y nuestro conocimiento de Hegel puede enriquecerse gracias al examen de las lecturas y relaciones de Hö-

<sup>63</sup> Ver también: *Germania*, *Pan y Vino*, *Fiesta de la paz*, *Como para un día de fiesta*, etcétera.

derlin en este tiempo. ¿No se confiaban recíprocamente sus impresiones, no se contaban sus conversaciones con personalidades con las que estaban en contacto, no se rendían cuenta mutuamente de sus lecturas?

¿Qué autores leía pues Hölderlin en el *Stift*? Sus preferencias se inclinaban hacia los poetas del "Göttinger Hain". Amaba las obras de Miller, Voss, Bürger, Höltz, Stolberg, Matthias Claudius<sup>64</sup>. Los cinco últimos, al menos, eran masones. Todos se afirmaron demócratas durante un cierto tiempo, y a veces con violencia, incluso Stolberg, antes de su conversión y su pasaje al conservadorismo. ¿Hace falta recordar, además, la admiración de Hölderlin por Rousseau, por Schiller, por Goethe? Pero no descuidaba tampoco a los filósofos. Estudiaba a Spinoza y, entre sus contemporáneos, se interesaba en Jacobi, Mendelssohn, Fichte<sup>65</sup>, es decir, en masones e Iluminados.

No se contentaba con la sociedad que el *Stift* le ofrecía: profesores, pasantes, condiscípulos, entre los que elegía a los más demócratas por camaradas. Buscaba trabar amistades en el exterior, con los hombres que admiraba. Así, en 1789, conoce a Stäudlin y visita, como sabemos, al maestro y amigo de este último, Schubart, el "poeta de la libertad" que su condiscípulo Magenau, miembro con él del *Bund der Dichter*, conocía ya<sup>66</sup>.

Igualmente masón era el poeta danés Federico Matthisson, que visitó a Hölderlin en el *Stift* en 1793<sup>67</sup> y aprovechó para inscribirse en el *Stammbuch* de Hegel<sup>68</sup>.

Matthisson era amigo de Reichardt, cuyas cartas evocan al joven danés: "Acabamos de volver a ver a nuestro querido poeta y excelente amigo Matthisson"<sup>69</sup>. Iba a entrar como preceptor en casa de los Scherer y Reichardt precisa al respecto:

"Todos ellos quieren realmente a Matthisson y no dejará de tener interés para ti saber que es al hombre y no al poeta al que se estima en él... Por

<sup>64</sup> P. Bertaux, *op. cit.*, p. 42.

<sup>65</sup> Betzendörfer, *op. cit.*, p. 61.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 59 y 66-67.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 63. ¡Excepcionalmente, Matthisson había sido "iniciado" desde los diez y siete años! Ver sobre este punto: *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 15, p. 676. Conocía a casi todos los masones alemanes y suizos influentes, así como a la mayoría de los Iluminados.

<sup>68</sup> Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 35, y *Briefe*, IV, p. 42.

<sup>69</sup> *Un Prussien à Paris*, p. 149.



lo demás, nuestro amigo ha ganado infinitamente pasando algunos años junto a Bonstetten, el bailío bernés de Nyon”<sup>70</sup>.

Cuando en 1795 realice Hegel una excursión a Ginebra desde Tschugg, ¿no pasará por lo de Matthisson? Señalemos que Knebel, gran amigo de Hegel en Jena, viajó en compañía de Matthisson, hacia 1797<sup>71</sup>. He aquí otra vez un masón con el que Hegel estuvo, directa o indirectamente, mucho tiempo en contacto.

Sinclair procurará a Hölderlin un puesto en Francfort, en lo de Gontard. Éste, como se sabe, descuidaba demasiado su hogar, porque frecuentaba asiduamente el “club”. Y el “club” estaba animado por la logia *Einigkeit*. En cuanto a su mujer, Suzette Gontard, la inmortal *Diotima* de Hölderlin, pertenecía a una familia hamburguesa amiga de Klopstock...

Así, fuera de algunos contactos obligados con profesores o estudiantes, Hölderlin intimó, en su juventud, con masones o amigos de masones. En su estudio sobre *La juventud de Hölderlin*, Claverin señala la influencia ejercida sobre él por las obras masónicas de Schiller: la *Théosophie de Julius* y el *Geisterseher*. Sugiere que “no se necesitaría forzar demasiado la pintura del *Geisterseher* para reconocer en el *Bucentauro* uno de los hogares de la francmasonería racionalista” y, haciendo alusión al *Bund der Nemesis* que Hölderlin describe en su *Hyperion*, interroga: “¿No da el *Bund der Nemesis* la impresión de una logia?”<sup>72</sup>.

## Imágenes

El carácter casi exclusivamente masónico de las relaciones de Hegel en Francfort parece incontestable. ¿Pueden descubrirse en los escritos de Hegel huellas de esta influencia masónica?

Los fragmentos del período de Francfort se ocupan de problemas muy particulares. Se señala en general en ellos el tema de la vida (en el sentido de una totalidad viviente) y del amor

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>71</sup> P. Besson, *Un ami de la France à la cour de Weimar*, Ch. L. Knebel, Grenoble, 1897, p. 24.

<sup>72</sup> Claverie, *op. cit.*, p. 214.

(en el sentido de una unidad sin déficit). Es necesario agregar el *leitmotiv* de la luz (en un sentido neoplatónico) que los comentadores han retenido menos y que impide diagnosticar una inspiración puramente romántica. De hecho, los masones se interesan vivamente en estos tres ideales y Bonneville, por ejemplo, los exalta a menudo. Pero también leemos sus nombres grabados sobre la tumba de Herder: *Luz, Amor, Vida*, fórmula muy impresionante en alemán, a causa de la aliteración: *Licht, Liebe, Leben*. Herder había declarado, en efecto, que "el fin de la masonería es suscitar como por magia la Luz, el Amor y la Vida" (*Licht, Liebe und Leben hervorzuzaubern, ist das Ziel der Freimaurerei*)<sup>73</sup>.

Se han aproximado a menudo, y a justo título, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y la gran novela de Goethe: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1795-6)<sup>74</sup>. En efecto, las dos obras, en dos géneros diferentes, ofrecen grandes similitudes. Una relata la vida de un hombre y cómo adquiere una experiencia que le permite tomar conciencia de lo que es, es decir, de su vocación esencial. La otra intenta deducir la sucesión de las etapas que recorre una conciencia humana típica, hasta que alcanza la conciencia de lo que es. Novela filosófica, de un lado; filosofía novelesca, del otro.

Desde el punto de vista filosófico, ¿en qué coinciden las dos obras? Primero en esto: muestran, cada una a su manera, que la conciencia se descubre haciéndose, que ella no cumple inmediatamente lo que exige a fondo, que se enriquece en una toma de conciencia progresiva y que, en su cumplimiento, se pone como resultado, nunca como dato inmediato. Retengamos la idea de una evolución necesaria de la conciencia individual que, aun si llega al origen de las virtualidades eminentes, debe actualizarlas para existir en realidad: *Werde, was du bist!*

Este desarrollo de la conciencia individual, que contiene en sí mismo sus resortes más decisivos, no se cumple en la soledad. Para revelarse a sí mismo, Wilhelm Meister debe "sumergirse en el mundo". Adquiere la experiencia del otro, se entrega a las relaciones fundamentales de la vida social, sigue buenos conse-

<sup>73</sup> Ver Iænhoff y Posner, *op. cit.*, col. 935.

<sup>74</sup> Ver J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, 1946, pp. 16-17.

jos, se aleja de los malos ejemplos, pero se engaña a menudo, pierde su camino, lo reencuentra, duda y desespera antes de triunfar. En las *Afinidades electivas*, se lee una fórmula que se aplica tanto al destino de la conciencia en la *Fenomenología* como al de los héroes de Goethe: "Se desvía a veces y se pierde, pero es para conocerse mejor y saber a dónde va"<sup>75</sup>. La experiencia de la vida forma al hombre: no haciendo de él un individuo cada vez más original y solitario; al contrario: elevándolo al nivel de una bella humanidad.

En la *Fenomenología*, la conciencia singular accede poco a poco, en una serie de aventuras intelectuales *perturbadoras*, a su cumplimiento universal. El camino que recorre impone inquietantes pruebas, pero cada prueba superada revela una verdad nueva, todavía parcial, unilateral y, en consecuencia, provisoria. Al fin, la conciencia alcanzará el saber absoluto.

En suma, en los dos textos, la evolución del individuo se presenta como una educación. ¡No una educación libresca que dará acceso a una verdad ya hecha! Una educación que progresa en la experiencia activa y personal del error y de la superación del error: cada uno avanza por sus propios esfuerzos, después de muchos otros, pero más rápida y fácilmente gracias a todos los precursores. En *La educación del género humano*, Lessing esbozaba ya un cuadro semejante (§ 93):

"La vía por la que el género humano llega a su perfección, debe ser primero recorrida por cada hombre individual (éste antes, aquél después). ¿Recorrida en una única y misma vida? ¿Puede haber sido la misma vida la de un judío sensual y la de un cristiano desligado de la materia? ¿Pueden haber recorrido ambos aquel camino en la misma vida?"

Lessing vacila en responder afirmativamente, pero Hegel dirá sí! y tanto el *W. Meister* de Goethe como la *Fenomenología* parecen ilustrar muy bien lo que debe ser esa *educación del género humano*.

Tal proyecto entusiasmo también a los masones. No sólo porque el Hermano Lessing lo elabora y el Hermano Goethe lo retoma en compañía de Hegel. Responde al optimismo humano que anima la masonería de esta época. Expresa una confianza

<sup>75</sup> Goethe, *Novelas*, Biblioteca de la Pléiade, París, 1954, p. 15.

profunda en el hombre, en la utilidad de sus esfuerzos, en la significación de su vida. Al final del *Wilhelm Meister* y del desarrollo fenomenológico, el hombre ha adquirido algo, al menos a sí mismo, ha cobrado consistencia y estabilidad, sabe lo que quiere porque quiere lo que sabe, una sabiduría lo sostiene. La masonería se asigna como objetivo, entre otros, la formación del hombre. Los Hermanos se ayudan recíprocamente en las pruebas, se esfuerzan por ser modelos los unos para los otros, se dan como tarea "su mutuo ennoblecimiento".

El simbolismo masónico ilustra con claridad este programa: se trata de construir un templo, edificar una gran obra, establecerla sobre sólidos fundamentos, unir los elementos entre sí, legar a la posteridad un monumento más bello que el que se ha recibido. El constructor edifica la casa, el francmasón ayuda al hombre a construirse y saca de la actividad del primero las imágenes simbólicas de su propia empresa. Goethe no teme presentarlos graciosamente en las *Afinidades electivas*:

"Un constructor auténtico, con la espátula en una mano y el martillo en la otra, hizo un agradable discurso en verso"...<sup>76</sup>.

Goethe bautiza su novela *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* y no los años de *educación*. Su obra contiene toda clase de intenciones masónicas y los Hermanos reconocen en ella la señal de uno de los suyos<sup>77</sup>. Como en la *Fenomenología*, se dibuja en la obra goethiana una progresión por grados hacia la verdad, que se muestra cada vez más claramente en cada escalón. Justamente por una progresión semejante, los masones justifican la existencia en su Orden de grados sucesivos, a cada uno de los cuales corresponde la iniciación a una verdad más alta. Goethe prefiere la palabra *aprendizaje* a la palabra *educación*, porque piensa en la tarea del aprendiz. Nos preguntamos si no ha elegido intencionalmente el nombre de Meister (en alemán: Maestro), pues el masón debe llegar al grado de Maestro. El nombre de *aprendizaje*, por otra parte, conviene más que el de *educación* a la empresa de W. Meister: el aprendizaje de la vida es el

<sup>76</sup> Goethe, *op. cit.*, pp. 198-201.

<sup>77</sup> A. Wolfstieg y B. Beyer, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, Burg y Leipzig, 1911-1926, nº 41561.



único que se efectúa viviendo. Pero conviene también mejor al progreso fenomenológico de la conciencia, tal como Hegel lo describe, porque implica, más que la educación, una participación activa del individuo en su propia formación, en su cultura: una construcción de sí mismo.

Los *Años de aprendizaje* y los *Años de viaje de W. Meister* piden mucho prestado a las tradiciones, a las leyendas y al lenguaje masónicos, sin descuidar otras fuentes más o menos heterodoxas y misteriosas. Hegel leía lo que Goethe publicaba. ¿Pero sentía la necesidad de esta incitación suplementaria para buscar en la tienda de los usos y doctrinas masónicos?

Se puede sospechar la influencia de éstos, aun en otro sentido, en la *Fenomenología*. Hyppolite insiste con razón en el hecho de que la *Fenomenología* traza un itinerario de la conciencia en cuyo curso se cumple su ascesis<sup>78</sup> y Hegel mismo lo presenta como "el camino del alma que recorre la serie de sus formaciones como las estaciones que le son prescriptas por su propia naturaleza", un camino que es "el de la duda y de la desesperación"<sup>79</sup>. ¿Hay que forzar mucho la imaginación para pensar en las sesiones de iniciación masónica en el camino del neófito en la logia teatralmente dispuesta? No, pues el mismo Hegel ha pensado en ello. En la *Estética*, al describir las grutas de Mitra, con sus bóvedas y sus corredores laberínticos, ve en parte en ellas una representación simbólica de los "caminos que el alma debe recorrer para purificarse" y agrega, entre paréntesis: "Como aún en nuestros días, en las logias masónicas, donde se es conducido por numerosos pasillos, donde deben verse espectáculos, etcétera"<sup>80</sup>.

Esta peregrinación en la logia figura, a los ojos de los masones, el camino de la vida y, en cada uno de sus rodeos, la visión que se ofrece al neófito lo hunde (en principio) en la desesperación: pero pronto las cosas se revelan distintas de lo que parecían ser. Este camino de angustias e iluminaciones es recorrido por Tamino en la ópera de Mozart.

En este itinerario jalonado de etapas-metamorfosis, en esta marcha ascendente representada por la jerarquía y los ritos ma-

<sup>78</sup> *Genèse et structure*, pp. 16-18.

<sup>79</sup> *Phénoménologie*, trad. J. Hyppolite, I, p. 69.

<sup>80</sup> *Ästhetik*, ed. Bassenge, Berlín, 1955, p. 607.

sónicos, Goethe veía la imagen misma de la vida. Uno de sus poemas lo dice de un modo transparente:

*Symbolum*

El camino del constructor  
es como la vida.  
Como la acción  
de los hombres en la tierra  
es su esfuerzo <sup>81</sup>.

Naturalmente, no pensamos poder reducir la *Fenomenología* de Hegel a la ilustración de una mesa redonda masónica, a un comentario de *La flauta mágica*, o a una meditación sobre el *Wilhelm Meister*. Tampoco vemos la simple explicación de un párrafo de *La educación del género humano*. La inspiración hegeliana supera infinitamente todo esto. Sólo queremos mostrar que el movimiento de pensamiento que debía llevarlo tan lejos, había arrastrado también a otros espíritus. Bajo formas diversas, conmovía a todo un grupo de hombres y éstos lo habían inscripto en un simbolismo que Hegel podía reconocer y utilizar a su vez. En este sentido y en estos límites, no podemos descuidar la influencia de la masonería y de los escritores masones sobre Hegel.

Ella nos permite explicar mejor ciertos hábitos de su pensamiento, ciertas intuiciones que se imponen a su espíritu, algunas figuras caras a su imaginación. Examinaremos algunas de estas cosas.

Empecemos con esa intuición de la muerte y de la resurrección que se expresa en casi cada una de sus obras. Vieja como el mundo, pero a menudo eclipsada, resurge en la época del romanticismo naciente. La misma resurrección conoce resurrecciones. Ella estimula, en este tiempo, la imaginación de poetas y filósofos. Podrían descubrirse fácilmente causas sociales de este movimiento. Hegel mismo ha sentido profundamente su presencia:

<sup>81</sup> Ver Leenhoff y Posner, *op. cit.*, col. 618: "*Des Maurers Wandeln / Es gleicht dem Leben, / Und sein Bestreben / Es gleicht dem Handeln / Der Menschen auf Erden*".

"No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de gestación y de transición a un nuevo período; el espíritu rompió con el mundo de su ser-ahí y de la representación que se ha mantenido hasta ahora; se halla a punto de hundir ese mundo en el pasado y está en el trabajo de su propia transformación" <sup>82</sup>.

Los contemporáneos del filósofo viven una época tumultuosa en la que se ve perecer lo que casi se tenía por eterno, en la que sin cesar nace otra cosa, que gana los mismos títulos de eternidad para perderlos pronto a su vez. ¡1789! El género humano está atónito, pues aún le falta el hábito de las revoluciones. Pero en esas súbitas metamorfosis de la vida social, nacional y cultural, no deja de seguir su camino, cada aniquilación lo despierta a una vida más intensa.

El vago sentimiento de la vida que persiste en la transmutación de sus formas sucesivas se contrae entonces en nostalgias y aspiraciones más precisas y se sintetiza en una imagen: la del Fénix. Los románticos alemanes hacen del ave en llamas una asombrosa consumación, forzándolo a recomenzar sin cesar el sacrificio que nutre sus metáforas. Pero no es necesario ir a buscarlo muy lejos. Ya la masonería ha importado de la antigüedad a este esencial migrador y lo entrega a las almas inflamadas <sup>83</sup>. Beyerlé no se contenta con evocar en el texto del *Essai sur la Maçonnerie* y reproduce dos veces su imagen, al término de cada uno de los volúmenes. El dibujo no da la impresión de un final feliz y ofrece una representación tan sombría y desoladora del ave sobre su pira que apenas puede creerse en la resurrección próxima. Para que nadie lo dude, Beyerlé agrega a la imagen su leyenda: *Perit ut vivat* <sup>84</sup>.

Caroline de Günderode, también ella, medita, pero melancólicamente, sobre la idea de una continua resurrección de los seres. ¡Qué monotonía!

<sup>82</sup> *Phénoménologie*, trad. J. Hyppolite, I, p. 12.

<sup>83</sup> Leenhoff y Posner, *op. cit.*, artículo Phönix. Numerosas logias eligieron el nombre de Fénix. Forster había consagrado al estudio histórico de la

<sup>84</sup> *Essai sur la Maçonnerie*, I, pp. 136 y 314; II, p. 416. representación del Fénix, una memoria en lengua francesa. Cf. *Memorias de la Sociedad de las Antigüedades de Cassel*, 1780. Este texto fue publicado de nuevo en los *Schriften* de Forster, Leipzig, 1843, t. 5, p. 278.

"Nacer —dice— es quizás una manera de morir y morir es quizás una manera de nacer. La vida es un monótono ciclo cuyo eterno retorno repite sin cesar un curso parecido. Cambiar, es morir eternamente" <sup>85</sup>.

Y Creuzer describirá el mismo destino en la persona de un dios que muere y luego resucita, mito fundamental, según él, de todas las religiones. La misma intuición visitaba a Hölderlin, que escribía: *Wil sterben um zu leben* <sup>86</sup>. Pero a quien atormentaba verdaderamente era a Hegel.

Éste no vacilará en aproximar el ave Fénix a los dioses que perecen. La sustitución de la figura de un hombre a la de un animal vale para él como un progreso del espíritu humano, pero sin que por ello sea sobrepasado el dominio del símbolo <sup>87</sup>.

El Fénix le sirve para ilustrar muertes y regeneraciones bastante distintas entre sí. Animando un poema para su prometida, el Fénix anuncia una vida nueva cuya palpitación siente Hegel "existencialmente". A los cuarenta años, Hegel elige un destino que rompe con su pasado y en el cual embarca a su joven esposa:

"Sieh den Altar auf Bergeshöhen,  
Auf den Phönix in der Flamme stirbt,  
Um in ew'iger Jugend aufzugehen,  
Die ihm seine Asche nur erwirbt..."

("Mira, en la cima de la montaña, / el altar sobre el que Fénix muere en las llamas / para nacer a una eterna juventud / que sólo sus cenizas pueden lograrle" <sup>88</sup>.)

El Fénix atestigua aquí una metamorfosis espiritual que la novia, ciertamente, anhela única e irreversible. El sacrificio regenerador condiciona una superación desde la cual no es cuestión de volver:

"Geh ins Feuer, was uns vereinzelt auf!"

("La singularidad que nos separa, ¡que se consuma en el fuego!")

<sup>85</sup> G. Bianquis, *op. cit.*, p. 186.

<sup>86</sup> Citado por P. Bertaux, *op. cit.*, I, p. 120.

<sup>87</sup> *Aesthetik*, ed. Bassenge, p. 355.

<sup>88</sup> *Briefe*, I, p. 353.



Mme. Hegel, lo esperamos, no otorgaba frívolamente importancia a la ilusoria nitidez de las imágenes. Sin duda, ella hubiera sufrido de ver en la *Filosofía de la historia* el holocausto del Fénix presentarse como una infinita repetición donde pierde toda sublimidad en la monotonía del recomienzo. Indigno de representar una superación del espíritu, helo aquí rebajado al rango de los simples fenómenos cíclicos de la naturaleza:

“Es bien conocida también la imagen del Fénix, de la vida de la naturaleza, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella de tal suerte que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero ésta es sólo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu” <sup>89</sup>.

Y a este autómatas que muere y renace mecánicamente, Hegel opone la vida espiritual creadora.

Había señalado sin embargo, en una obra anterior, la pertinencia de este símbolo al espíritu. El Fénix simbolizaba entonces la espontánea superación de la naturaleza. Con una mirada casi materialista, Hegel veía al espíritu surgir de la naturaleza, como al Fénix de sus cenizas:

“El fin de la naturaleza es destruirse a sí misma y romper su corteza inmediata y sensible, consumirse como el Fénix, para surgir rejuvenecida de esta exterioridad, como espíritu” <sup>90</sup>.

La misma visión lo seducía, sin duda, cuando describía la vida del espíritu como una muerte continua de sí mismo. La *Fenomenología* nos relata la larga serie de sacrificios y regeneraciones creadoras que teje la experiencia de la conciencia:

“No es la vida que retrocede de horror ante la muerte y se preserva pura de la destrucción, sino la vida que lleva la muerte y se mantiene en ella, la vida del espíritu” <sup>91</sup>.

Vacilaciones de una imagen más ambigua que ninguna otra

<sup>89</sup> *Die Vernunft*, p. 35.

<sup>90</sup> *Enzyklopädie*, § 376, Nota. Sobre el Fénix, ver también *Berliner Schriften*, p. 706.

<sup>91</sup> *Phénoménologie*, I, p. 29.

y por esto mismo seductora. Sin embargo, ¡qué peligrosa para el pensamiento que se quiere claro! Lo que de ella gusta al espíritu masónico es evidentemente la paradoja de la resurrección: triunfo de la vida, pero por un rodeo secreto.

A propósito del continuo rejuvenecimiento del espíritu, que también consiste en su elevación y transfiguración, Hegel gusta recordar cómo se despoja de sus velos y envolturas (*Hülle*) sucesivos. En cada página de la *Fenomenología*, la conciencia fabrica una piel nueva, pero su renovado aspecto aún es engañoso. ¡Ella cambia sin cesar de máscara para ocultarse a sus propios ojos! ¡Hasta que, al fin, se capta a plena luz!

Este develamiento progresivo, y antes la idea de la envoltura (*Hülle*), al igual que la sustitución recíproca de las máscaras, pertenecen a la imaginería masónica. Para un masón, lo que es necesario conocer, sea naturaleza o espíritu, es siempre Proteo.

Hegel adopta este dios engañador. En un poema de juventud, exclama:

“Deine Freunde trauern, o Natur!  
Dich tausend gestalteten Proteus  
Hat seine Wechselkraft verlassen”...<sup>92</sup>.

Hegel recuerda aquí un pasaje de las *Ansichten* de G. Forster que había leído con toda atención. Forster escribía:

“La naturaleza es un Proteo que se devela en la materia de mil maneras diferentes” (*tausendfältig verschieden*)<sup>93</sup>.

Metamorfosis y resurrecciones, envolturas y develamientos, la diosa Isis preside estos juegos, la diosa Isis, “cuya leyenda es cara a todo el romanticismo”<sup>94</sup>. Ella tampoco disgustaba a los clásicos ni a los poetas del *Sturm und Drang*. ¿Y no era la ma-

<sup>92</sup> “Tus amigos se enlutan, ¡Oh Naturaleza!  
Proteo de las mil figuras,  
su poder de cambio te ha dejado.”  
*An die Natur* (*Dokumente*, p. 384.)

<sup>93</sup> Forster, *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant Flandern, Holland, England und Frankreich, im April, Mai und Junius 1790* (*Vistas del Bajo Rin, Brabante, Flandes, Holanda, Inglaterra y Francia en abril, mayo y junio de 1790*), Berlín, 1791, I, p. 117.

<sup>94</sup> G. Bianquis, *op. cit.*, p. 208.

sonería su fiel guardián, gran preservadora de los misterios egipcios y griegos? Ningún escritor masónico de que podamos hacer memoria pudo contenerse de evocar a Isis. Recordemos que Bonneville, en sus libros, la coloca, perdónesenos la expresión, "en todas las salsas". Hasta tal punto la extravagancia y la diversidad de lo que dice de ella sorprenden y desconciertan<sup>95</sup>. En *La flauta mágica*, Mozart hace oír un "coro de los sacerdotes de Isis"<sup>96</sup>. Los contemporáneos de Hegel, los masones sobre todo, asimilaban a Isis a toda clase de divinidades griegas y latinas. Bonneville atribuye, sin inquietud aparente, una misma etimología a su nombre y al de Jesús.

Isis sirve de símbolo a todo. Los masones la confunden casi siempre con las Palas de Saïs. En la *Sendung Moses*, Schiller, siguiéndolos, escribe:

"Bajo una antigua estatua de Isis se leen estas palabras: soy lo que existe; y sobre una pirámide de Saïs se encontró la antigua y notable inscripción: Soy todo lo que es, lo que era y lo que será y ningún mortal ha levantado mi velo"<sup>97</sup>.

Pero esta Pallas de Saïs, a menudo evocada por Lessing<sup>98</sup>, es asimilada por Hegel a Cibeles, "la ilustre diosa que es todo lo que es, lo que era y lo que será y cuyo velo ningún mortal ha descornado"<sup>99</sup>. En la *Estética*, intentará dilucidar el simbolismo natural de Isis y Osiris<sup>100</sup> y lo hará de una manera que no excluye su uso masónico.

En ocasión del cumpleaños del filósofo, de 1826, que dio lugar a la célebre fiesta, Rösel le ofrecerá una estatuilla que, según él,

<sup>95</sup> *Esprit des Religions*, I, p. 20; II, pp. 42-49, 207. Ver también en su tragedia *L'année 1789 ou les tribuns du peuple, le chœur des enfants d'Isis*. Señalemos que Guérault introduce un "Coro de los sacerdotes de Isis" en su pieza *La jornada de Maratón*.

<sup>96</sup> En 1800, ¡la adaptación de *La flauta mágica* presentada en París llevará por título: *Los misterios de Isis!* (Cf. Solger, *Nachgelassene Schriften*, I, p. 69).

<sup>97</sup> "Die Sendung Moses", en Schiller, *Werke* (Ed. Bellermann), t. XIV, pp. 403-405. Ver también p. 414. En 1795, Schiller había publicado en las *Horas* el poema: *La imagen velada en Saïs*.

<sup>98</sup> *Ernst und Falk*, p. 20.

<sup>99</sup> *Nohl*, p. 250, n.a.

<sup>100</sup> *Aesthetik*, ed. Bassenge, pp. 359-360.

representaba a Isis y que pretendía haber traído de Italia. En cuanto a Frédéric Förster, leyó un largo poema enfático lindante con lo farsesco, en el que mezclaba abundantemente lo serio y lo cómico. El final, en particular, describe de un modo solemne y no suficiente para satisfacer a las autoridades, la influencia moderadora de la filosofía hegeliana sobre los jóvenes espíritus liberales. El elogio fúnebre que el mismo Förster pronunciará cinco años más tarde sobre la tumba de su maestro, retoma las mismas ideas casi en los mismos términos<sup>101</sup>. Pero el comienzo del poema de aniversario<sup>102</sup> se llena de un boato mitológico-burlesco que le da un aire de parodia.

Hegel se ve asimilado en él a un Hércules del pensamiento cuyas doce hazañas describe el poeta. Hércules toma el papel de un San Jorge y libera a un Prometeo al que se atribuyen los méritos de Hegel: "Robó con un coraje temerario el rayo celeste y levantó el velo que cubría a la diosa Isis". El poema evoca confusamente el "conócete a ti mismo" de Delfos; la palabra que atraviesa como una puñalada; Mozart y Goethe que, gracias a Hegel, pueden ser mejor comprendidos; las columnas de Hércules y Berlín glorificado como una nueva Nemea. ¡Divertimientos masónicos! Con mayor seriedad el naturalista Oken, francmasón amigo de Hegel, había titulado *Isis* la revista que publicaba.

Los lectores de Hegel retienen mejor ciertas imágenes a causa de su empleo más original o porque coinciden más con el pensamiento del autor. Entre ellas, la rosa en la cruz. Hegel aconseja a sus discípulos percibir la rosa en la cruz del tiempo presente. ¡Fórmula equívoca a pedir de boca! ¿Cuál es el tiempo presente que pesa en 1821 como una cruz? Sin ninguna duda, es el de la Restauración política y religiosa tal como se la soporta en Berlín. Y que cada uno adivine allí la rosa oculta que le plazca. La rosa en la cruz pertenece a los símbolos luteranos. Pero, en 1821, nadie puede pensar en esta significación: otra la eclipsa desde hace mucho en la opinión pública de la capital prusiana. Una secta masónica reaccionaria disfrutó en esta ciudad de un período de notoriedad y poder, cuando sus jefes, Wöllner y Bischoffwerder, gozaban de la confianza del rey: la de los rosacruces. Una gran rivalidad la opuso a la corriente liberal

101 Rosenkranz, *Hegels Leben*, pp. 555-556.

102 *Ibid.*, pp. 560-561.



de la masonería y más aún a los Iluminados progresistas. Pero no por ello la masonería renunció al uso constante y muy extendido de este símbolo. Aquellos que consideren a los rosacruces como una plaga de la vida pública y como una tara de la masonería pueden entonces vivir también de esperanzas y buscar en esta cruz la rosa que los consuele.

Leenhoff y Posner nos informan del sentido que los masones asignan a la Rosa-Cruz:

“La rosa como símbolo de renacimiento unida a la cruz —y a ello se mezcla la representación de la crucifixión y de la resurrección— es un símbolo que pertenece específicamente al esoterismo cristiano. Todos los altos grados masónicos que descansan sobre la Rosa-Cruz, se originan en esta significación. La Rosa-Cruz encuentra su más hermoso uso poético en el poema de Goethe: *Los secretos (Die Geheimnisse)*. En el centro del poema se mueve una personalidad llamada *Humanus*. Entra en relación con una alianza (*Bund*) de hombres que adoran una cruz rodeada de rosas:

”¿Quién pues ha unido la rosa a la cruz?  
La corona se extiende, rodeando  
la rígida madera con su abrazo.  
Plateadas nubes celestes y ligeras alrededor planean  
a fin de tomar vuelo con la cruz y sus rosas.  
Del seno de todo ello brota una sagrada vida  
del centro irradian, triples, los rayos luminosos”<sup>103</sup>.

Diversas sectas místicas, alquimistas y sobre todo masónicas, llevan el nombre de rosacruz. Hegel no tuvo miedo de jugar peligrosamente con esta palabra.

Tampoco parece más intimidado por el empleo masónico del búho de Minerva, ese pájaro crepuscular que le suministra una de sus imágenes más populares: “El búho de Minerva sólo toma su vuelo al caer la noche”. Los masones no habían descuidado de hacerlo entrar, con el Fénix, en su pajarería mítica. ¿No debe recompensar la sabiduría sus esfuerzos y trabajos? Pero en la secta de los Iluminados se confería al búho una dignidad más

<sup>103</sup> Leenhoff y Posner, *op. cit.*, col. 1331. Hegel alude a este poema en su estudio: *Wer denkt abstrakt?* (¿Quién piensa abstractamente?): cf. *Werke* (Glockner), XX, p. 448. Este texto data probablemente del período de Jena, 1807-1808 (cf. *Berliner Schriften*, p. XIII, nota de Hoffmeister).

precisa. Se convertía en la insignia de un grado importante, el grado de Minerval, porque es “el ave de Minerva, emblema de la sabiduría y del trabajo nocturno”<sup>104</sup>.

Así, aunque no podamos enumerarlas todas, vemos que muchas imágenes hegelianas corresponden a símbolos masónicos. Surgirían otras fácilmente, si examináramos todos los pasajes donde Hegel, inspirándose en los neoplatónicos —amados por los masones—, trata de la Iluminación<sup>105</sup>, exalta la virtud espiritual del fuego<sup>106</sup>, santifica la Luz<sup>107</sup> o donde comenta el Evangelio de Juan<sup>108</sup>, que también Bonneville interpreta gustosamente<sup>109</sup>.

Hegel diserta sobre el *Logos* (como también lo hace Bonneville) y se ocupa de la personalidad de San Juan Bautista: a propósito de éste, hay que pensar en la masonería de San Juan, porque San Juan es el patrono de los masones en las logias “johannites”, en las solemnes fiestas masónicas de San Juan de verano e invierno. Hay que evocar también la apología de San Juan Bautista de Forster, quien lo prefiere a Jesús, y la discusión hegeliana de tal apreciación<sup>110</sup>.

El uso del simbolismo no es, además, en ningún lado, tan obsesivo y constante como en la masonería. Algunos filósofos manipulan abusivamente el símbolo y la analogía, Schelling por ejemplo. Y Hegel no se priva de denunciar a veces los peligros de esta práctica. Así en la *Enciclopedia*:

“Apoyarse sobre lo que se llama *intuición*, que habitualmente no es otra cosa que un procedimiento de la representación y de la fantasía (incluso de la ensoñación) es aún menos admisible; se usaban, en efecto, *analogías*

<sup>104</sup> Le Forestier, *op. cit.*, p. 256. Ver también arriba, p. 24.

<sup>105</sup> Nohl, p. 313: *Er wird von einem Licht erleuchtet...*

<sup>106</sup> ¡El bautismo por el espíritu y por el fuego! (Cf. Bonneville: “Ese eterno espíritu, el Fuego siempre triunfante”, *Esprit des Religions*, p. 331).

<sup>107</sup> Nohl, p. 304, cita de San Juan. Cf. Bonneville, *Esprit des Religions*, II, p. 155.

<sup>108</sup> Nohl, pp. 306-307, 311-314.

<sup>109</sup> *Esprit des Religions*, Apéndice, p. 327. Viatte señala que “Fichte y Schelling toman a San Juan como el símbolo de la Iglesia incesantemente llamada a reemplazar la de San Pedro” (*Les sources occultes du Romantisme*, París, 1928, II, p. 57).

<sup>110</sup> Nohl, pp. 75-77.

que pueden ser más o menos significativas o contingentes y que sólo imprimen a los objetos *exteriormente* determinaciones y esquemas" 111.

Sin embargo, después de haber puesto bien en guardia contra las imágenes, Hegel se abandona igualmente sin prudencia a su magia. Cada uno de sus lectores señala el gusto de Hegel por las analogías 112.

Su abundancia y su fantasía contaminan una buena parte de la *Filosofía de la naturaleza* e invaden las otras partes del sistema, donde las cosas sensibles se vuelven a menudo el signo de las realidades espirituales: la luz del espíritu, como la del día, nace en Oriente; el progreso de la historia sigue la marcha del sol 113. El gusto de los símbolos quiere forjar su propio símbolo. ¿Vio quizá Hegel el cuadro de von Geyser que representa a Federico II en su actividad masónica, sentado bajo la imagen de una esfinge 114? ¿Pasó quizás, en Neuchâtel, frente al hotel de los Rougemont? ¿Fue tal vez recibido por esta familia amiga de Teresa Forster y Fernando Huber, que había invitado a ambos amantes, antes de su boda en esa ciudad en 1794? Dos esfinges de piedra custodian el frente de la hermosa mansión y denuncian a los iniciados, el asiento de una logia o de un círculo masónico 115. Hegel declarará en la *Estética* que "la Esfinge es, de algún modo, el símbolo del simbolismo" 116, a la manera de los masones que ven en ella el símbolo de lo misterioso 117.

111 *Encyclopédie*, trad. Gibelin, París, 1952, p. 138.

112 Haering, *op. cit.*, p. 112, n° 1.

113 La veneración masónica del Oriente es universalmente conocida. Herder honraba al Oriente (cf. Leenhoff y Posner, col. 934). En cuanto a Hölderlin, proclama: "La palabra nos es así venida del Oriente y escucho tu eco, ¡oh Asial, en los peñascos del Parnaso" (citado por Bertaux, *op. cit.*, II, p. 78).

114 Ver la reproducción del cuadro en E. Ermatinger, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, Potsdam, 1935, p. 76.

115 Lenning, *op. cit.*, II, p. 415. Los Rougemont se alojaban en el hotel Du Peyrou, famoso edificio de Neuchâtel, donde se encuentran las Esfinges. Cf. Charly Guyot, *Du Peyrou*, Neuchâtel, 1958, p. 154.

116 *Aesthetik*, ed. Bassenge, p. 361 y *Berliner Schriften* (ed. Hoffmeister), p. 707.

117 Lenning, *op. cit.*, II, p. 415. Ver también el texto de Schiller ya frecuentemente citado: *Die Sendung Moses*, pp. 405 y 406.

### Equívocos

Las imágenes no persisten sólo como un simple acompañamiento del pensar. Lo forman, lo precisan y lo matizan. Es pues útil determinar su origen, pues toman su significación del clima donde prosperan. Una imagen del Evangelio no conserva su sentido original cuando emigra a la masonería. Recibe una muy distinta significación. Y cuando luego se encuentra retomada por un filósofo, ha perdido su vocación primera y exige ser descifrada.

Hegel se ha revelado como uno de los intérpretes más profundos del pensamiento cristiano: ello sigue siendo irrefutable<sup>118</sup>. Educado en la religión luterana, aplicado largamente a estudios teológicos, se había alejado bastante, sin embargo, de la religión de sus padres como para poder mirarla y comprenderla. ¿Pero cómo medir su alejamiento y apreciar su desapego?

Los que quisieron presentar a Hegel como auténtico cristiano y constantemente fiel no han carecido de citas extraídas de sus obras que lo justifican. Hegel se proponía expresar al máximo el sentimiento religioso y sus diversos matices. Y cuando intentaba elevarse por encima del punto de vista religioso tradicional, empleaba hasta para ello un lenguaje religioso. Su obra alcanza así en este dominio una ambigüedad tal, que deja casi de ser ambigua. La confusión, debiera decirse, no podría volverse más clara. Deja de engañar, en realidad, a los lectores.

¿Cómo privarse de intentar la disipación del equívoco, que se plantea insolentemente como tal? Es necesario dismantlar el mecanismo y descubrir el procedimiento. Tarea difícil, larga e incierta. El recurso a los precedentes masónicos nos ayudaría quizá.

A propósito de *Eleusis*, ya hemos comentado la divisa de los jóvenes *Stiftler* de Tubinga: "Nuestro centro de reunión, la Iglesia invisible"<sup>119</sup>. Volvamos a ello, ahora que conocemos las relaciones masónicas de Hegel en Francfort.

Este, alumno aún de la institución teológica y destinado en

<sup>118</sup> Jean Wahl lo ha mostrado muy bien en su famoso libro sobre *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel*.

<sup>119</sup> Ver arriba, pp. 270-271.



principio al pastorado, hizo predicaciones. No tenía sin embargo esta actividad en muy alta estima. Hallaba irritantes a los sermones y experimentaba un verdadero horror por los discursos edificantes o que se proponen serlo. una viva repulsión por todo esfuerzo de edificación. Esta hostilidad no caracteriza sólo su juventud sino toda su vida. Cuando en 1815 felicita a Niethammer por uno de los sermones que acaba de dedicarle, atestigua que "ha sido muy edificado"<sup>120</sup>. Sonriamos como ambos amigos debieron sonreír. Más serio, Knebel escribía a Hegel en 1807:

"Aún no he percibido especialmente su gusto por los sermones. Usted prefiere las novedades políticas..."<sup>121</sup>.

El sermón era innuesto a los jóvenes *Stiftler* y quizá no todos se sentían tan fastidados de practicarlo. ¿No se les ofrecía la ocasión de ejercitar la palabra y ante un público no académico? El sermón servía de escuela del orador. Con algunas palabras edificantes indispensables, era posible deslizar ideas importantes, utilizar la predicación para repartir las propias convicciones morales, sociales y aun políticas. En esta época no había ni conferencias públicas ni *meetings*: el sermón se presentaba como el único medio de llegar al público por la palabra. Imponía límites, por cierto, a la expresión del pensamiento y sólo los más audaces se permitían ir más allá. Pero la jerarquía sólo se mostraba puntillosa a propósito de algunas cuestiones candentes, fuera de las cuales aflojaba la vigilancia. A veces, ésta se adormecía totalmente. Así el francmasón protestante Johannes Schulze, que sería más tarde el protector más eficaz de Hegel en Berlín, dedicaba sin temor en 1811 un conjunto de sermones... al obispo católico Dalberg<sup>122</sup>.

Sin duda, el protestantismo ignora teóricamente la herejía. G. Forster, al comentar la prohibición en Bonn del *Manual de filosofía* de Feder por el clero católico, escribe en sus *Ansichten*:

"Entre otros argumentos, se dice en el escrito (del clero) que Feder es tenido por heterodoxo entre los mismos protestantes; irritante afirmación para

<sup>120</sup> *Briefe*, I, p. 93.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>122</sup> Ver Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke, und Lehre*, Heidelberg, 1901, I, p. 132.

la Alemania protestante, pues ya se ha comprendido que la despreciable distinción entre ortodoxia y heterodoxia no puede encontrar lugar en la esencia del protestantismo" <sup>123</sup>.

Pero no se trata en Forster sino de una artimaña combativa. Describe el protestantismo tal como debería ser, el protestantismo según su sueño. En el mismo momento en que escribe estas líneas, el *Stift* protestante de Tubinga prohíbe a los alumnos la peligrosa lectura de los "heréticos".

Hegel conocía el vigor de las persecuciones de las que éstos eran víctimas. En su sermón de 1793, a pesar de las ideas poco conformistas que le conocemos, se expresa muy religiosa y ortodoxamente. Pero habla sobre todo de la *Iglesia invisible*. Y cualquier pastor podría decir lo mismo <sup>124</sup>. El creyente común escucha tales discursos sin escándalo. El creyente inquieto o, más aún, el creyente en rebelión contra la Iglesia positiva o hasta el que intenta la incredulidad, los comprenden de otra manera.

En la Iglesia invisible perciben mucho más que el eco de la predicación luterana. Disciernen una pura comunidad moral y se consideran entonces, con Hegel, como "ciudadanos del reino de la moralidad, de la Iglesia invisible" <sup>125</sup>. Reconocen en ella un pensamiento de Lessing, pero justamente Lessing los pone en camino de interpretaciones aún más audaces. ¿Se sintieron inclinados a tomar la palabra iglesia en un sentido enteramente laico? Bonneville se los sugiere: "Iglesia, *palabra griega*, sinónimo de *Logia*, *Asamblea*, *Asociación*, *Federación*" <sup>126</sup>. ¿Se dejaron quizá seducir por la meditación herderiana sobre lo invisible-visible? ¿Y acaso no pensaron en la existencia de un invisible real, de un invisible presente en el mundo, de una iglesia oculta, de una asociación secreta? Los corresponsales alemanes de Bonneville se preguntan cómo restablecer en su ciudad "la boca de los invisibles" <sup>127</sup>, que haría conocer las intenciones y opiniones de su logia. Es evidente que, cuando un masón de esta época habla de la *Iglesia invisible*, piensa en la

<sup>123</sup> *Ansichten*, I, p. 95.

<sup>124</sup> *Dokumente*, pp. 179-181.

<sup>125</sup> Nohl, p. 177. Ver A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, 1960, p. 80.

<sup>126</sup> *La Bouche de Fer*, n° XIV, p. 211.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 214.

masonería<sup>128</sup>, incluso si juzga prudente evocar al mismo tiempo aquella en la que Lutero había pensado. Y Hegel, comprometido en el *Bund* que conocemos, formado por la lectura de Lessing y quizá de Bonneville, ligado a sus amigos por la "contraseña" de la *Iglesia invisible*, ¿hablaría de ella en un sermón sin que acudiera a su espíritu el grupo de sus compañeros, unidos en una alianza bajo esa divisa?

En un libro de su compatriota Federico Carlos von Moser, había podido leer una muy satisfactoria descripción de la *Iglesia invisible*. Escribía aquél en 1784:

"Al lado de las Academias y Sociedades de las Ciencias, de Agricultura y de las Artes plásticas, que son numerosas y crecen como pulpos, puede aún desearse la fundación de una institución: una cofradía (*Bruderschaft*) de la libertad y de los derechos del hombre. Sin embargo está ahí, existe, vive, pero, como la Iglesia invisible, se ha dispersado en el mundo entero; tiene sus apóstoles, maestros, adeptos, partidarios y discípulos, pero sin templos, campanas y campanarios. Su viento sopla donde quiere y donde puede; bien se escucha su zumbido pero sólo raramente puede saberse de dónde viene; como la verdad, lleva una vida errante. Conoce a quienes van ricamente vestidos y habitan en los palacios de los reyes, pero les huye. Ella se entrega a lo que es oprimido, perseguido y despreciado en el mundo"<sup>129</sup>.

M. G. Rohrmoser, que cita este texto, ve en él una alusión a las comunidades pietistas de Suabia<sup>130</sup>. Nosotros preferimos ver en esta *Bruderschaft* de la libertad y de los derechos del hom-

<sup>128</sup> Ver Haarhaus, *Deutsche Freimaurerei zur Zeit der Befreiungskriege*, Jena, 1913, p. 55.

<sup>129</sup> F. C. von Moser, *Sobre los dirigentes, el gobierno y los ministros. Un paso en el camino del mejoramiento del siguiente siglo (Über Regenten, Regierung und Ministers. Schritt zur Wege-Besserung des Kommenden Jahrhunderts*, Francfort, Brönnner, 1784, p. 20). F. C. von Moser, famoso resistente legalista a la opresión, era en verdad pietista. Pero, ¿por qué habríamos de descuidar el hecho de que muchas de sus obras fueron editadas por libreros francmasones muy audaces (Andreä, Brockhaus, Schwann), varias entre ellas en lo del jefe masón e Iluminado de Francfort, Brönnner (ver arriba), en particular este célebre estudio *Über Regenten, Regierung und Ministers*?

<sup>130</sup> "Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1960, XIV, p. 194.

bre, dispersa en el mundo entero y reivindicadora, un calco de la masonería "a la Lessing". ¿Habría visto Hegel otra cosa?

¿Qué fin perseguía pues esta *Iglesia invisible* a la que se sentía tan intensamente adherido? La divisa *Razón y libertad* aclara ya sus designios. Hegel y sus amigos le asignan además como tarea el establecimiento del Reino de Dios (*Reich Gottes*). ¿Quién reprocharía a un pastor protestante exaltar el Reino de Dios? Ni los creyentes comunes ni las autoridades. Pero tampoco esos creyentes "marginales", esos semicreyentes y descreídos que se juntan en la masonería. Como la Iglesia invisible, el Reino de Dios no se sitúa más allá de este mundo. El primero está sólo oculto, el segundo no es sino futuro. Bajo el signo del Reino de Dios, los masones sueñan una sociedad ideal. Según su propio estado de espíritu, retienen o liberan en mayor o menor medida esta expresión de su religiosidad.

Haering, que atribuye a los textos hegelianos el sentido más religioso posible, entiende la divisa *Reich Gottes* como la intención de "descongelar la vida petrificada en todos los dominios, ante todo en la Iglesia (*Religion*), en el Estado y en la moralidad". Se trataría, para Hegel y sus amigos, de "reanimar desde adentro" esas instituciones existentes. Pero Haering debe convenir en que tales aspiraciones estaban fuertemente influidas por las "ideas modernas" y por el pensamiento de Kant, Schiller y Rousseau<sup>131</sup>.

Es decir demasiado poco. A nuestro entender, la idea del Reino de Dios propuesta en esta época por hombres como Hölderlin, Sinclair, Schelling, Hegel, encierra un contenido más preciso y revolucionario. Se trata menos de "reanimar" las instituciones como de reemplazarlas. Recordemos el texto ya citado de una carta de Hegel a Schelling:

"El interés de Hölderlin por las ideas cosmopolitas es, según parece, cada vez mayor. Que venga el Reino de Dios y que nuestras manos no sigan inactivas (*mißsig*) en nuestros bolsillos (*im Schosse*)... Razón y libertad son nuestra divisa y la Iglesia invisible nuestro punto de encuentro"<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Haering, *op. cit.*, I, p. 38.

<sup>132</sup> *Briefe*, I, enero de 1795.



Bajo la pluma de jóvenes alemanes que acaban de ser testigos de grandes conmociones revolucionarias en Francia, estas palabras toman un sentido muy concreto. Designan intenciones políticas vigorosamente reformadoras, disfrazadas bajo una fraseología religiosa. Al mismo tiempo, esta máscara traiciona cierta timidez ideológica. Vacilan en decir el verdadero nombre de las cosas. Y así, para designar ideas modernas, eligen esta fórmula del *Reich Gottes*, que los liga a una tradición aseguradora.

En la segunda mitad del siglo XIX, el pastor montbeliardés Tomy Fallot (tal vez un pariente lejano del gran amigo de juventud de Hegel, el *Stiftler* de Montbeliard G. F. Fallot)<sup>133</sup>, asimilará el Reino de Dios al socialismo, como Hegel y sus compañeros lo asimilaban, cien años antes, al estado burgués liberal<sup>134</sup>. Esta etiqueta perimida vuelve algo equívocas las ideas que encierra, en los dos casos.

Hay aquí claramente una ambigüedad. El mismo título de *Reich Gottes* remite para unos a un ideal extramundano, sobrenatural y desencarnado y para los otros a una obra terrestre, simplemente humana, finita.

Sólo el contexto puede despejar la ambigüedad. Se disipa va parcialmente cuando se discierne en ella una fórmula preferida de los masones. Éstos hablan en clave y se comprenden cuando se reconocen. El equívoco sólo persiste para los profanos.

¿Qué sentido confería la masonería a los términos de *Reich Gottes*? Uno de los masones más célebres de este tiempo, Fessler, uno de los fundadores de la Orden de los *Evergètes* y amigo íntimo del librero Frommann, había compuesto una historia de la masonería. Al decir de Krause (otro gran masón y futuro amigo de Hegel), ella estaba "toda penetrada de una idea esencial, la de un estado ético-religioso que Fessler designaba con las palabras Reino de Dios"<sup>135</sup>. Y ese estado "ético-religioso" apenas preconizado por los *Evergètes* espantaba de tal modo a los poderes establecidos, que el rey de Prusia había hecho detener y encarcelar a todos los miembros de la Orden cuyos nombres habían llegado a sus oídos.

No hay pues que dejarse engañar por el tono edificante y

<sup>133</sup> Ver arriba, p. 15, n° 1.

<sup>134</sup> Ver Boegner, *Thomas Fallot*, Nancy, 1926, p. XLIII.

<sup>135</sup> En *Hermès*, 1820, 4, p. 28, citado por Lenning, *op. cit.*, I, p. 204.

moderador de ciertas frases del joven Hegel. A la manera masónica, ocultan pensamientos más enérgicos y tan realistas como los que expresa a veces más directamente en otras ocasiones.

### Evaluaciones

Hegel recibió la influencia de la masonería. ¿Pero perteneció efectivamente, fue admitido en una logia e inscripto en sus registros? Sus biógrafos ni siquiera evocan a la masonería como uno de los componentes importantes del medio social e intelectual en el que vivió el filósofo. Su indiferencia se comprende difícilmente. Para dar cuenta de ella, puede alegarse una ignorancia completa de la masonería en estos autores, el temor de lanzarse a búsquedas penosas y aleatorias o aun el deseo de no asociar el recuerdo de Hegel al de una secta detestada.

Estos motivos no pueden valer sin embargo para los escritores masones mismos. Su silencio sorprende. El nombre de Hegel no se encuentra en ninguna de los grandes tratados, manuales o léxicos de la masonería alemana. Los escritores masones franceses observan una discreción semejante. Amigos y enemigos de la francmasonería se arrojan recíprocamente, a modo de argumentos o testimonios, los nombres de los adherentes más famosos: el de Hegel no aparece. Si Hegel hubiera sido masón, ¿no se hubiera engrandecido con ello la posteridad masónica?

Este mutismo general da toda su importancia a la indicación excepcional suministrada por la enciclopedia *Der grosse Brockhaus* al artículo "Freimaurerei". Ella inscribe a Hegel en una lista de masones célebres, entre Fichte y Krause<sup>136</sup>. ¿En qué documentos se funda? Una obra más reciente, el *Staatslexikon*<sup>137</sup>, no retoma esta indicación y no acuerda ningún lugar a Hegel en su lista de los masones. Pensamos que las informaciones suministradas por este capítulo, así como las deducciones que fundamos en ellas, contribuirán a confirmar la aserción del *Brockhaus*.

Sin embargo, ¿no existen ciertas declaraciones de Hegel que nos harían dudar de su adhesión a la masonería? El simbolismo

<sup>136</sup> *Der Grosse Brockhaus*, t. IV, Wiesbaden, 1954, p. 279.

<sup>137</sup> Friburgo, 1959, t. III, p. 574.

de esta última, ¿no provoca su desprecio? En la *Introducción* al curso de Berlín sobre la *Historia de la filosofía*, dice:

“En ciertos casos particulares, podría mostrarse que símbolos y otras figuras de ese género han sido empleados a modo de enigmas para hacer de su contenido un misterio difícil de penetrar. Podría suponerse esta intención en lo que concierne a los símbolos y a los mitos de la francmasonería; sin embargo, no hay por qué acusarla injustamente a este respecto, cuando nos convencemos de que, al no saber nada de especial, tampoco tiene nada que ocultar. Es fácil convencerse de que no posee ni reserva nada en cuanto a sabiduría, ciencia o conocimientos particulares, nada de una sabiduría que no podría encontrarse en todas partes, si se consideran los escritos que provienen directamente de ella así como los que producen sus amigos y detentores en una rama cualquiera de las ciencias y de los conocimientos; no hay nada en ella que supere el límite de la cultura general habitual y de los conocimientos corrientes”<sup>138</sup>.

El simbolismo de la masonería, declara, “pasa por profundo, de la misma manera que se llama profunda una fuente cuyo fondo no puede verse”<sup>139</sup>.

Estas apreciaciones de Hegel sobre el simbolismo de la masonería muestran al menos su interés por ella. Consideró “los escritos que provienen directamente de ella así como los que producen sus amigos y detentores”. ¿Cómo habría podido describir el recorrido en los corredores de la logia y los espectáculos que allí se presentaban, si no hubiera sido él mismo introducido? En cuanto al simbolismo masónico, Hegel justifica su rechazo sólo en la medida en que ese simbolismo pretendería traducir conocimientos esotéricos. No niega en absoluto los símbolos masónicos como términos de comparación. Y aun si llegara a este extremo y condenara el simbolismo masónico en todo sentido, continuando sin embargo con la utilización de sus imágenes, no haría otra cosa que seguir la vía abierta por otros masones: Lessing, Voltaire, Bonneville, Bode, Rebmann.

Este último, por ejemplo, en su *Apología de una sociedad secreta*, obra muy favorable a la masonería y a los Iluminados,

<sup>138</sup> *Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1940, *Introducción*, p. 55. Trad. Gibelin: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, París, 1954, p. 57.

<sup>139</sup> *Werke*, ed. Glockner, XVII, p. 122. Ver también p. 241.



donde hace el elogio de los Hermanos Negros, aconseja no otorgar demasiada importancia a los símbolos masónicos:

“Que sean conducidos con símbolos o sin ellos, es indiferente: los hermanos acceden igualmente al trono de la verdad”<sup>140</sup>.

Para muchos masones, la masonería vale por algo muy distinto que por su juego de símbolos.

Pero Hegel no renuncia a servirse de ellos. En una carta al masón Goethe, y sabe a quién se dirige, ¿acaso no ironiza a propósito de los científicos newtonianos que se consideran trabajadores tan serios como los francmasones en el templo de Salomón”<sup>141</sup>?

La masonería lo seducía por diversos aspectos. No sólo pertenecían a ella casi todos sus amigos sino la mayoría de los grandes espíritus que elegía como maestros.

Primero Montesquieu, del cual tomó más que de ningún otro ideas políticas y filosóficas. Su admiración por él no se debilitó nunca. Montesquieu, fundador de una de las primeras logias francesas, en 1735<sup>142</sup>, se había iniciado en una logia de esa Inglaterra cuyo liberalismo político tanto estimaba. Para los escritores masones, todo elogio a su respecto era insuficiente y lo citaban abundantemente en sus obras. Pensemos en Mercier con su *Montesquieu à Marseille* y en Bonneville.

Lessing, el autor preferido del joven Hegel, no se contentó con afiliarse sino que realizó una labor propiamente masónica al componer obras destinadas a sus Hermanos y concernientes a su organización, su programa y su ideal. Su amigo Mendelssohn, en el que a menudo se inspira Hegel en sus escritos de juventud, no mostraba menor fervor por los asuntos de la Orden.

Voltaire — Hegel recuerda algunos de sus versos, en sus primeros ensayos — entró, aunque tardíamente, en la logia *Les Neuf Soeurs*. En cuanto a Rousseau, otro preferido de Hegel, si no parece haberse inscripto formalmente entre los Hermanos, recibió siempre de ellos el más vibrante homenaje. Recordemos que

<sup>140</sup> *Apologie einer geheimen Gesellschaft edlerer Art gegen die Angriffe eines Ungenannten* (Apología de una sociedad secreta de noble estilo contra los ataques de un anónimo), Francfort y Leipzig, 1792, pp. 35-36.

<sup>141</sup> *Briefe*, II, p. 249.

<sup>142</sup> Leenhof y Posner, *op. cit.*, col. 1058.



Fauchet comentaba públicamente su *Contrato social* y que en Alemania sus obras fueron traducidas por dos Iluminados famosos, Feder y Knigge.

En sus escritos del período suizo, Hegel evoca frecuentemente al historiador inglés Gibbon, cuyos libros le sugirieron directamente ciertos desarrollos importantes. La logia *Of Friendship*, de Londres, había admitido a Gibbon en 1774<sup>143</sup>.

Hegel, niño aún, se divertía con la lectura de los epigramas de Kästner, que cita varias veces<sup>144</sup>. Kästner, masón, se enorgullecía con la amistad de Bode, que se refiere a él en sus notas a Bonneville<sup>145</sup>. En una carta a Schelling de 1795, Hegel, como estímulo para la lucha por la patria y la constitución, reproduce la exhortación de Hippel:

“¡Id hacia el sol, amigos, para que pronto madure la salvación del género humano! ¿Qué esperan pues las hojas que os traban, qué esperan las ramas? ¡Franquead un camino hacia el sol y no temáis vuestra fatiga! ¡Es lo que hace falta, después descansaréis mejor!”<sup>146</sup>.

Hegel conservará siempre su admiración por Hippel, al que elogia hasta en la *Estética*. Estimaba sobre todo sus *Vidas en línea ascendente*<sup>147</sup>. Hippel era amigo de Hardenberg y tío del autor del *Llamado a mi pueblo* del rey de Prusia<sup>148</sup>. Participaba activamente en la *Geheimbündlerei*<sup>149</sup>. Los lectores contemporáneos no podían desconocer el carácter masónico de sus *Lebensläufe* y de sus *Marchas en zigzag del Caballero A-Z*<sup>150</sup>.

La inteligencia alemana sentía hacia la masonería una verdadera pasión. Al permanecer alejado, Hegel se hubiera singularizado extrañamente y su abstención es lo que resultaría difícil explicar.

¿Qué significa entonces su participación? ¿Qué representa la

<sup>143</sup> *Ibid.*, Lista del comienzo.

<sup>144</sup> *Dokumente*, pp. 107, 137-139.

<sup>145</sup> Leenhof y Posner, *op. cit.*, col. 916.

<sup>146</sup> *Briefe*, I, pp. 24-25.

<sup>147</sup> *Lebensläufe in aufsteigender Linie*, Berlín, 1778. Cf. *Briefe*, I, p. 30.

<sup>148</sup> Haarhaus, *op. cit.*, pp. 131-132. Luis Guinet señala que había sido Venerable (cf. Guinet, *Zacharias Werner*, París, 1961, p. 64. Ver también p. 65).

<sup>149</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie*, artículo Hippel, p. 465.

<sup>150</sup> Wolfstieg, *op. cit.*, nº 41541.

masonería, desde el punto de vista religioso, político y cultural? No ofrece por cierto la unidad de un partido político moderno. Sus manifiestos permanecen vagos, su objetivo carece de precisión. La crónica de las logias relata apenas acontecimientos de poca importancia y, en general, se contenta con referir ceremonias pueriles: ruedas de mesa, ágapes fraternales, gestos rituales, iniciaciones y elecciones. De tiempo en tiempo, aparece alguna indicación sobre la orientación ideológica de una logia o de un Hermano influyente.

Ciertos masones sólo parecen esperar de la masonería una ocasión de entretenerse en sociedad, de comer gozosamente, de cantar en coro, todo ello matizado con algunos gestos de beneficencia. L. S. Mercier decía de ellos: "Se divierten y son caritativos"<sup>151</sup>, y Bonneville se lamenta de que en Francia el fin de las logias se limite demasiado a menudo a los banquetes<sup>152</sup>.

El misterio de los Templos atraía a algunos soñadores, que llegaban a buscar la revelación de no se sabe qué fabuloso secreto: el demonio de la taumaturgia, de la magia, de la alquimia, los conducía a esta sociedad que agrupaba así tanto a enemigos como a charlatanes.

Pero es evidente que todo esto seguía siendo accesorio. La francmasonería reunía a un buen número de hombres razonables para quienes las diversiones y los ritos extraños no constituían su interés principal. Sin programa claro, la masonería reunía a todos los que no encontraban la satisfacción de sus aspiraciones en las organizaciones públicas establecidas: iglesias positivas, corporaciones, sociedades diversas.

Los que se ocultan, renuncian a ser bien recibidos al presentarse a cara descubierta: todos los heréticos, todos los no conformistas, todos los adversarios del estado de cosas existente. En el deseo de renovación, todos los grados de intensidad se yuxtaponen. E incluso la masonería admitía a algunos reaccionarios aislados en la multitud de reformadores. Entre estos últimos, algunos se satisfacían con la situación política pero profesaban opiniones peligrosas en materia de religión. Otros preconizaban el establecimiento de una república, pero preservaban los privilegios del clero. Algunos, los extremistas, querían cambiarlo todo: religión, vida social, estructura política.

<sup>151</sup> *Tableau de Paris*, t. IV, libro VII, cap. DLXXXIV.

<sup>152</sup> *Les Jésuites*, p. 33.

Todos estos hombres se encontraban en la masonería y la corriente del cambio los llevaba, según la gravedad propia de ellos, más o menos lejos. En las logias se encontraban, se reconocían y se agrupaban; allí podían decir lo que pensaban, sin tener que temer demasiado la denuncia, la incompreensión o la burla.

Los hombres que, en Francia y Alemania, a fines del siglo XVIII, esperaban con más impaciencia el cambio, eran los burgueses. Con algunos nobles liberales, dirigen las logias. Tomemos los ejemplos entre los que Hegel conoció: Gogel en Frankfurt, Merkel en Nüremberg, los banqueros de Berlín. La masonería recluta también en gran medida entre los intelectuales que, arrastrados por el movimiento social, son en esta fecha en Alemania casi todos revolucionarios o reformistas.

Hay que cuidarse de exagerar el papel de la masonería en la Revolución Francesa. Los masones liberales de Alemania, Bode, Böttiger, el editor Cotta y el amigo francés de éstos, Mounier, rechazaban con razón la necia acusación según la cual masones e Iluminados de Alemania habrían desatado, como a su antojo, la Revolución Francesa.

Sin embargo, cuidadosos de disculpar a sus amigos, de proteger la organización contra los golpes de sus adversarios, a su vez exageraban un poco. La masonería no era ni inofensiva ni ineficaz. ¿Por qué habrían sacrificado tanto tiempo y esfuerzos?

La masonería no suscitó deliberadamente la Revolución. Más que una causa de acontecimientos sociales, representa un efecto o, al menos, un acompañamiento. Impulsados por una vaga conciencia de las exigencias del tiempo, los revolucionarios se buscaban en ella. Su encuentro apresuraba una toma de conciencia más clara, favorecía los agrupamientos. La masonería llegaba hasta a dar forma, en ciertos casos, a impulsos sociales nacidos fuera de ella. Llevada, ella también, por la corriente, la canalizaba y orientaba a su manera. Y, a veces, resultaba desbordada.

En Francia, donde la lucha de clases se extendió hasta la ruptura violenta, la masonería representaba las aspiraciones de una burguesía ávida de reformas fundamentales. Una sola cifra basta para mostrarlo: en 1789, sobre 605 diputados a los Estados Generales, 477 eran masones <sup>153</sup>. Lo que no implica que fueran

<sup>153</sup> Hutin, *Les Francs-Maçons*, París, 1960, p. 98.

forzosamente revolucionarios. Matthiez describe así a los masones del 89:

“Eran buenos burgueses muy pacíficos y respetuosos del orden y de la propiedad, en absoluto demagogos. Algunos (casi todos en 1789) podrían haber sacado buen provecho de la monarquía, pero eran al mismo tiempo (al menos la mayoría) burgueses ilustrados que habían leído a Voltaire y a Raynal y que deploraban los males causados a la especie humana por las religiones reveladas o por sus ministros. Fracasaron en su generosa tentativa de arrancar al pueblo francés de la superstición romana”.

Gaston Martin, que cita estas líneas de Matthiez, señala que, si fracasaron, es porque antes lo habían intentado<sup>154</sup>. Voltaire y Raynal, particularmente subversivos, habían atraído sobre ellos una particular represión. Matthiez parece disminuir demasiado la audacia de los masones del 89. Descuida la diversidad de las corrientes interiores a la masonería. Al lado de los reformadores moderados, colaboraban los que pronto serían jacobinos, casi todos los futuros girondinos y aun algunos montañeses: Danton, Marat, Robespierre; y hasta igualitaristas: Sylvain Maréchal, Babeuf.

La masonería francesa no proclamaba sin duda el ateísmo. Hasta exigía a menudo, como condición de admisión, una declaración de adhesión al cristianismo. Algunos de sus miembros condenaban el ateísmo explícitamente: L. S. Mercier<sup>155</sup>, Bonnevillle. ¿Lo hacían con total sinceridad? El venerable de las *Neuf Soeurs*, el astrónomo Lalande, apenas ocultaba su irreligiosidad...

Como lo señalara Gaston Martin:

“Es necesaria cierta mala fe para rehusarse a reconocer (en la masonería) una tendencia liberal y una propensión muy clara a la igualdad jurídica; lo mismo que la idea, expresada con nitidez, de la superioridad de la voluntad colectiva sobre la arbitrariedad, aun bien intencionada, de algunos”<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> G. Martin, *Manuel d'histoire de la Franc-Maçonnerie française*, París, 1932, p. 127.

<sup>155</sup> *Tableau de Paris*, cap. DXCV.

<sup>156</sup> G. Martin, *op. cit.*, p. 93.



Esta apreciación de la ideología masónica a fines del siglo XVIII, se mantiene también dentro de la prudencia...

La masonería alemana pasa en general por menos radical que su hermana francesa. No ostenta el mismo anticlericalismo, no exhorta a sus adeptos a aniquilar el absolutismo. Sin embargo, la diferencia no es tan grande. Por una parte, como acabamos de verlo, la masonería francesa permanece en su conjunto bastante reservada. Por otra parte, bajo ropajes tranquilizantes, la masonería alemana oculta a veces pensamientos y estrategias muy audaces. Con Weishaupt, Mauvillon, Knigge, Forster, Bode, descubrimos estas audacias.

Los masones franceses y alemanes, lejos de oponerse, se encuentran, intercambian ideas y se ponen a menudo de acuerdo. La mayoría de los alemanes que iban a Francia eran masones: Bode, Knigge, Knebel, Kotzebue, Reichardt, Halem, Leuchsenring, etc. Federico de Hesse-Homburgo conquistaba un amigo en la persona de Lacépède. Los científicos franceses Lagrange, Lalande, Laplace, masones los tres, ganaban la estima del público culto alemán, y la de Hegel. Bode se unía con Bonneville para un combate común. Mercier recibía en Mannheim una calurosa acogida. No puede ignorarse la confraternidad masónica francoalemana.

Hegel frecuentó a muchos masones alemanes amigos de masones franceses. No se distinguían, por sus opiniones, de sus Hermanos del otro lado del Rhin. Y Hegel cultivó las relaciones más estrechas con los masones política y religiosamente más radicales: Sinclair, Ehrmann y sus amigos de Francfort, más tarde Knebel y Frommann en Jena, quienes estaban entre los conspiradores.

Si Hegel los siguió, cuando no los precedió, fue porque compartía sus opiniones. En el momento de la Revolución, toda la inteligencia alemana, impregnada de masonería, tendía a la democracia y a la liberación religiosa. Hegel no abandonó sus relaciones con aquellos que en este dominio mostraron la mayor firmeza. Este aspecto de su vida y de su pensamiento confirma su adhesión profunda a los ideales de la burguesía de su tiempo, confirma su carácter de filósofo de la burguesía liberal alemana. Esta se volverá napoleónica y luego nacionalista cuando coloque sus esperanzas en la resurrección prusiana.

La masonería alemana seguirá esta evolución y, en su cambio

mismo, Hegel le permanecerá fiel. Primero teñido de "cosmopolitismo", luego más favorable a la política del *Rheinbund*, conquistado en seguida por el patriotismo prusiano, este cantor de los itinerarios espirituales recorrerá geográficamente las estaciones de la progresión histórica: Francfort y Jena primero, después Baviera y por último Berlín. Cada una de esas etapas simboliza una metamorfosis de la conciencia alemana, presidida cada vez por masones: el duque Carlos Augusto en Weimar, el Iluminado Montgelas en Munich, y finalmente, ese sorprendente equipo de hombres de Estado y generales masones, patriotas venidos de toda Alemania, que edifican la Prusia moderna con el príncipe de Hardenberg, abogado internacional de la masonería.

En Jena, Hegel construyó su reputación filosófica. ¿Pero qué habría sido de él sin la asistencia verdaderamente fraternal de Frommann, Knebel y Niethammer? En Nüremberg, se casa y funda su felicidad privada. ¿Hubiera podido hacerlo sin la amistad y la ayuda de Merkel, ese viejo pilar de la logia? En Berlín, asegura las bases de su sistema al mismo tiempo que el éxito de su carrera universitaria. Lo debe a su genio. Pero ese genio habría permanecido desconocido si Jacobi no lo hubiera dejado manifestarse en Berlín, si Altenstein no lo hubiera recibida con delicadeza, si Johanes Schulze no lo hubiera ayudado a desplegar sus tesoros.

Hay en ello algo de conmovedor y también de cómico, algo de caricaturescamente masónico en la conjunción de los esfuerzos de estos masones que, al ayudar a Hegel en todo sentido, le permitieron elaborar una obra que, a decir verdad, no comprendían casi nada. Sentían oscuramente que ese jeroglífico significaba el alma de su tiempo y que encerraba en su secreto provisorio un prodigio cuya naturaleza ignoraban pero cuya grandeza presentían.



## CONCLUSION

*To shew . . . the very age and body of  
the time, its form and pressure.*

Hemos excavado en el pasado y profanado "los sepulcros de nuestros predecesores". Los libros abandonados bajaron para nosotros de sus estantes polvorientos. ¿Habría el joven Hegel elegido malignamente ocuparse de aquellos de sus contemporáneos que el porvenir descuidaría en mayor medida?

¿O es más bien la posteridad la que no ha sabido adivinarlo? Ella desdeñó a hombres que el filósofo había distinguido. Esta falta reclamaba una reparación que hemos intentado comprender.

Nuestras búsquedas nos depararon continuas sorpresas. Nos introdujeron en un mundo extraño, al confrontarnos con personajes sorprendentes en inesperados encuentros. ¿Valía este juego el que nos quemáramos los ojos a la luz de la vela? ¿Nos dio algo más que cenizas y polvo?

De hecho, nos deslizamos por las ranuras de una vida, experimentamos el goce de un desconcierto filosófico y, en el curso de esta exploración aún inacabada, encontramos las huellas de un Hegel incierto, indócil, diferente del acompasado recuerdo que tradicionalmente conservamos.

¿Qué importancia tendrán los rasgos acentuados de un modo nuevo en un retrato restaurado del filósofo? Es la discreción de Hegel lo que les confiere una gran parte de su interés. Lo señalamos en cada ocasión. ¿Discreción? Es mejor decir *secreto*, en tanto el silencio de Hegel se mantuvo con obstinación.

¡Que no se alegue su distracción o su ligereza, en el caso de hombres como Volney, Rabaut o Mercier! Reminiscencias mal identificadas surgen a veces en el espíritu de un filósofo. Pero Hegel disponía de una memoria excelente, no olvidaba fácil-



mente los textos, los acontecimientos o las personas. Cita con frecuencia autores muy insignificantes.

Las influencias que hemos detectado se presentan en masa. Nos encontramos frente a una corriente de ideas, una tendencia común sostenida por un círculo de amigos y de aliados, de la que se olvida todo o nada.

Y Hegel no ha olvidado nada. Su alergia a ciertos nombres sólo es aparente y artificial. Testimonia en realidad una gran presencia de ánimo: en cada caso, intentamos precisar los motivos del silencio de Hegel, que no puede explicarse sino por la prudencia. Para evocar impunemente a Volney, Rabaut, Mercier y sus partidarios, en la época de la Restauración, hubiera sido necesario renegar de ellos. Y Hegel no se muestra dispuesto, en su vejez, a traicionar a sus lecturas y amistades de juventud.

Sin embargo, prefiere no ser sospechado de amar a esos revolucionarios o aun de estimarlos o, simplemente, de conocerlos demasiado bien. Adquirió el hábito del mutismo que aquéllos habían practicado como un rito y como una sabiduría. Con sus amigos, tomó parte en esta tragicómica conspiración del silencio.

Pero una vez que logramos levantar el velo de misterio que Hegel quiso tender sobre algunos de los orígenes de su pensamiento, vemos mejor las múltiples y vigorosas raíces que éste hunde en la Revolución Francesa. He aquí lo que ha querido ocultar.

El historiador y el sociólogo desentrañan con una curiosidad ferviente los sutiles lazos que vinculan una gran doctrina, en su génesis y expresión, a los acontecimientos y a los hombres de una época ejemplar.

Y el filósofo no se escandaliza de comprobar este arraigo en una tierra y en una época, en un mundo espiritual. Hegel mismo había aceptado esta condición temporal del pensamiento. Lo proclama en el *Prefacio* de la *Filosofía del Derecho*, su obra aparentemente más intemporal y dogmática:

*"Hic Rhodus, hic saltus.* Concebir lo que es: ésta es la tarea de la filosofía; pues lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía resume su tiempo en el pensamiento. Es tan insensato imaginar que una filosofía podrá ir más allá del mundo contemporáneo como creer que un individuo podrá saltar por encima de su tiempo y franqueará Rodas".

Tal rechazo de la evasión es justamente lo que, para toda otra filosofía que no fuera la hegeliana, representaba un *saltus mortale*. Y, en relación con la tradición, el pensamiento de Hegel se atreve a efectuar un osado salto al revés: al mundo histórico real, al presente, para someterse a las leyes de la efectividad.

Esta modestia filosófica no impone de ninguna manera resignación. ¿Puede llamarse a sosiego aquel que quiere agotar el campo de un posible cuya extensión inmensa y su infinita complejidad presiente?

Aun disimulando, en el detalle, esas relaciones que lo comprometían con lo que había de vital y activo en su época, el joven Hegel magnificaba toda esta vida temporal.

En diálogo con los girondinos franceses, con los Iluminados alemanes y con los francmasones internacionalistas, inspirándose rapsódicamente en ellos, aplicaba el programa que uno de sus poemas proponía bajo el título de *Decisión* (1801):

...*¡Multiplica tus esfuerzos! ¡Procura hacer algo  
más que el Ayer y el Hoy!  
No te volverás así mejor que el Tiempo,  
pero al menos serás tú mismo el Tiempo  
¡lo máximo que puedas!*"



## INDICE DE LAS ABREVIATURAS

**que han sido utilizadas en las notas de este trabajo  
para las referencias a las obras de Hegel**

*Werke*: Obras completas, en alemán, en dos ediciones:

a) Edición Glockner: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, neuherausgegeben von H. Glockner, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1927-1930, 20 volúmenes, in-12.

b) Edición Lasson: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Georg Lasson und J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1913-1938, 21 volúmenes, in-8º.

Los *Schriften zur Politik* constituyen el tomo VII de esta edición.

*Briefe*: *Briefe von und an Hegel* (*Cartas de Hegel y a Hegel*), publicadas por J. Hoffmeister y R. Flehsig, Hambourg, Meiner, t. I, 1952; t. II, 1953; t. III, 1954; t. IV, 1960.

*Dokumente*: *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (*Documentos concernientes a la evolución de Hegel*), conjunto de inéditos de Hegel provenientes de diversas épocas y reunidos por J. Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936, in-8º.

*Nohl*: Designamos con este nombre, según el uso, los *Hegels Theologische Jugendschriften* (*Escritos teológicos de juventud*) publicados por D. H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, in-8º.

*Philosophie der Geschichte*: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lecciones sobre la filosofía de la historia*), citadas, salvo indicación contraria, en la edición Glockner de las *Obras* (*Werke*, t. XI, 1928).

En la edición Lasson, constituyen el t. IX (1920).

*Die Vernunft*: *Die Vernunft in der Geschichte* (*La razón en la historia*), 5ª ed., Hambourg, Meiner, 1955. Hoffmeister ha publicado separadamente, bajo este título, la *Introducción a las Lecciones sobre la filosofía de la historia*.



*Berliner Schriften*: Textos que datan del último período de la vida de Hegel (1818-1831) y editados en 1956 por Hoffmeister (Hambourg, Meiner, in-16).

*Phénoménologie*: Remitimos directamente a la traducción francesa de Jean Hyppolite: *Phénoménologie de l'Esprit*, París, Aubier, 1939-1941, 2 vols., in-8º.

## INDICE

Prefacio .....	9
----------------	---

### PRIMERA PARTE

#### ENCUENTROS

CAP. PRIMERO: <i>Minerva</i> .....	13
CAP. SEGUNDO: <i>Revolucionarios e Iluminados</i> .....	45

### SEGUNDA PARTE

#### LECTURAS

CAP. PRIMERO: <i>Volney</i> .....	79
CAP. SEGUNDO: <i>Rabaut de Saint-Etienne</i> .....	107
CAP. TERCERO: <i>Luis Sebastián Mercier</i> .....	143
CAP. CUARTO: <i>Contaminaciones internacionales</i> .....	169

### ALIANZAS

#### TERCERA PARTE

CAP. PRIMERO: <i>Eleusis</i> .....	209
CAP. SEGUNDO: <i>Los hijos de la tierra</i> .....	259
Conclusión .....	311
Indice de las abreviaturas .....	315



**Este libro se terminó de imprimir en  
las prensas de STILCOGRAF S.R.L., calle  
Gral. Manuel A. Rodríguez n° 2548,  
Buenos Aires, el 10 de marzo de 1976.**





**Biblioteca de la esfinge**

